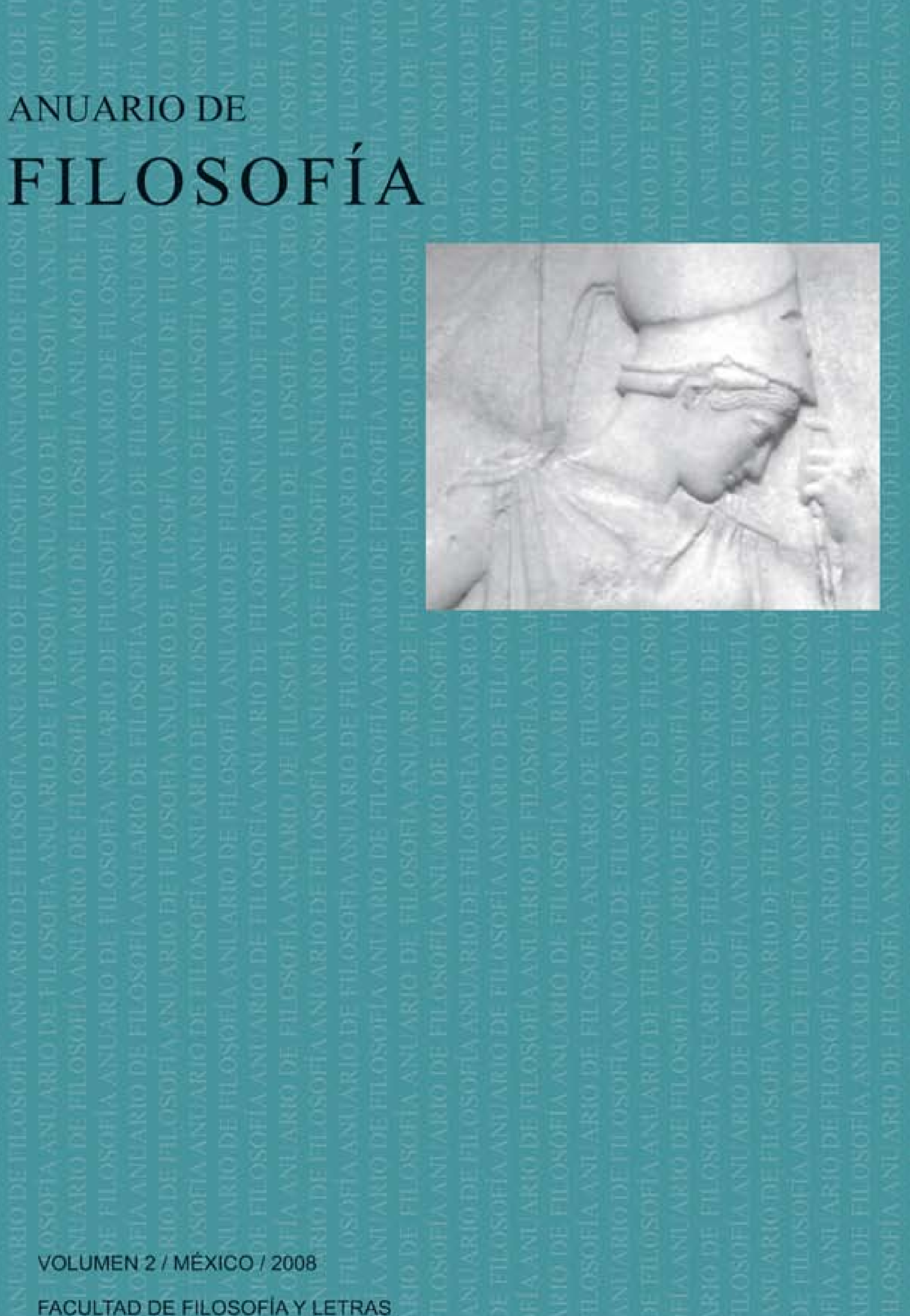


ANUARIO DE
FILOSOFÍA

VOLUMEN 2 / MÉXICO / 2008

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



ANUARIO DE FILOSOFÍA

ANUARIO DE FILOSOFÍA

VOLUMEN 2 MÉXICO 2008

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Primera edición: 2010
(10 de noviembre de 2010)

Ciudad Universitaria 3000, col. Copilco Universidad
Delegación Coyoacán, C. P. 04360, D. F.

ISSN en trámite

Impreso y hecho en México

CONTENIDO

PRESENTACIÓN
Carlos Oliva Mendoza 9

JORNADAS CARTESIANAS

Lista de abreviaciones 17

Entre el error y la superficialidad, y la "distorsión fructífera": una lectura analítica del cogito *cartesiano*
Mauricio Ávila Barba 19

¿Qué es sentir? Aspectos fenomenológicos de la interacción mente-cuerpo en la "Sexta meditación"
Ariela Battán Horenstein. 31

La reconstrucción de la física cartesiana de Edward Slowik: aciertos y dificultades
Laura Benítez 43

Las consecuencias solipsistas del cartesianismo: el egoísmo metafísico
Sébastien Charles 53

Dialéctica clásica y método cartesiano
José Marcos de Teresa. 63

Autoconciencia y los límites de la razón: algunos problemas en la teoría cartesiana de la intuición de uno mismo
Syliane Malinowski-Charles. 73

El cogito*, una experiencia existencial*
Jean-Paul Margot 81

La fe viva de Descartes y el Dios de las Meditaciones metafísicas
Nora María Matamoros Franco. 95

Creación continua y tiempo en la filosofía natural de René Descartes
Zuraya Monroy Nasr. 105

Descartes y la hermenéutica
Juan Carlos Moreno Romo 115

La reflexión cartesiana sobre las pasiones
Carmen Silva. 125

Descartes' Lonely Hearts Club Band*: otra mirada al solipsismo cartesiano*
Leonel Toledo Marín. 137

De lo visible y lo invisible. La teoría de la visión en Berkeley vs. *Descartes*
Alejandra Velázquez 145

COMENTARIOS DE LIBROS 153

PRESENTACIÓN

La calavera, el corazón secreto,
Los caminos de sangre que no veo,
Los túneles del sueño, ese Proteo,
Las vísceras, la nuca, el esqueleto.
Soy esas cosas. Increíblemente
Soy también la memoria de una espada
Y la de un solitario sol poniente
Que se dispersa en oro, en sombra, en nada.
Soy el que ve las proas desde el puerto;
Soy los contados libros, los contados
Grabados por el tiempo fatigados;
Soy el que envidia a los que ya se han muerto.
Más raro es ser el hombre que entrelaza
Palabras en un cuarto de una casa.

Jorge Luis Borges, "Yo"

El 29 y 30 de mayo de 2007, en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se realizaron las Jornadas Cartesianas. Los materiales ahí presentados fueron el origen del presente número del *Anuario del Colegio de Filosofía*. El evento, además de revisar la obra de un pensador fundamental para el pensamiento moderno, René Descartes, tuvo como objetivo reunir a los especialistas del tema y rendir un pequeño homenaje a los filósofos y filósofas que han formado a un importante número de pensadores y pensadoras, desde la Universidad Nacional Autónoma de México, en la segunda mitad del siglo XX. Si bien no todos cartesianos, éste fue un evento que en la figura de Laura Benítez, la gran historiadora y pensadora de la filosofía que ha legado su inmenso conocimiento a la academia mexicana, se inscribía como uno más de los trabajos de recuperación de la obra de nuestros maestros y maestras a través del trabajo de sus alumnos y alumnas y del diálogo filosófico con pensadores de otras latitudes.

¿Qué decir de René Descartes? Se trata de una figura inabarcable porque refracta un pensamiento radical para la comprensión del ser humano. Simplemente, sus ideas fulgurantes sobre la modernidad continúan abriendo un panorama histórico y filosófico central para nuestra comprensión del presente. No obstante, a pocos autores se les

critica con la violencia que se hace con René Descartes. Su obra se reduce, en no pocas ocasiones, a dos textos, *El discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas*, porque en éstas se concentra el núcleo de una época que, en su permanente demarcación y elusión histórica, encuentra un punto de referencia invaluable para la ilusión de un comienzo. Existe otro motivo para la crítica radical del cartesianismo. En muchos momentos es Descartes quien inaugura o sublima aspectos de esa forma de la intuición, el pensamiento, que no habrían sido asumidos plenamente por la tradición occidental. Por ejemplo, siempre me han llamado la atención las palabras que inauguran la tradición deconstructiva del siglo XX, no porque estén dirigidas contra Descartes, sino por su violencia. Dice Heidegger: "Trataremos […] tres temas: 1. La definición del 'mundo' como *res extensa*. 2. Los fundamentos de esta definición ontológica. 3. Discusión hermenéutica de la ontología cartesiana del 'mundo'. Su acabada fundamentación la recibirán las siguientes consideraciones únicamente de la destrucción fenomenológica del *cogito sum*".[1] ¿Es necesario, realmente, para encontrar un nuevo sentido del mundo la destrucción o deconstrucción del pensar referido al yo? ¿Tiene que plantearse la crítica en ese umbral donde termina con el fenómeno de unidad del yo que piensa? Es más, ¿no es de hecho ésta una estrategia cartesiana, anunciada no pocas veces, cuando señala que todo tendrá que pensarse de nuevo, fuera del espacio de las creencias y de los prejuicios? Y si fuera así, ¿no sería también la deconstrucción una forma del pensamiento ya dada en la obra cartesiana?[2]

Voy a referir, esto es una licencia cartesiana, mi experiencia personal con los textos del filósofo. Yo he dedicado parte de mi vida a la filosofía, no unas horas, porque en el bachillerato un maestro tuvo a bien ponerme a leer la obra de Descartes. Las clases no avanzaban un ápice en la comprensión del texto y, sin embargo, no exagero si digo que algo cambiaba en mí. Quizá se trataba de que por primera vez en mi experiencia de lectura tenía en mis manos un libro que no me narraba un mundo, sino que se alejaba de él. Era una especie de arma con la que mi sentido común desaparecía y se despertaba un sentido crítico que en sus sutiles movimientos ya me indicaba que no podría ser feliz a su amparo.[3]

No era poca cosa leer en la primera parte del *Discurso del método* que se descalifica toda la tradición filosófica y, sin embargo, esto era *pecata minuta* frente a la certeza, esbozada en esa misma parte, de que todo lo verosímil es falso. Si realmente es así, lo único que nos queda, esto lo sé ahora, son los actos de verosimilitud del pensamiento, los del permanente desmontaje del mundo y del encuentro con la certeza de esa deconstrucción. Luis Villoro, en su introducción a la "Investigación de la verdad por la luz

[1] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*. Trad. de José Gaos. México, FCE, 1993, p. 104.

[2] Por deconstrucción podemos entender el desmontaje de conceptos que se han formado en una proceso histórico de acumulaciones metafóricas, de ahí que sea de gran utilidad la filología, ya que al presuponer un sentido original de las palabras se nos muestra el sinsentido que alcanza un término en su inserción histórica.

[3] Alguien me ha dicho que por lo menos se trata de un pesimismo hedónico, si bien esto me hace sonreír, no me consuela.

natural", uno de los dos opúsculos que han tenido una historia de publicación comparable a los manuscritos que se van encontrando en el Quijote, lo dice de manera más precisa: "El primer principio al abrigo de toda duda, cuya razón inconmovible puede contemplar la razón por sí misma, es el de su propia existencia como razón pensante. La duda metódica ha tenido por efecto poner al descubierto una esfera peculiar de ser. La del ser absolutamente cierto, aquel cuya duda no hace sino afirmar su existencia. Tal es el propio pensamiento, el espíritu consciente de sí mismo".[4] Y continúa: "Frente al ser en sí, sustancial, del mundo, se revela el ser para sí, actual, de la conciencia".[5] De la mano de la terminología hegeliana llega a dos conclusiones:

> a) Es espíritu, en tanto conciencia, es la condición que hace posible el darse de un mundo y no a la inversa. Con este tema iníciase el idealismo y, a una con él, el mundo moderno.[6]
>
> b) Desde ahora, mi existencia exigirá ser concebida de modo muy distinto a la existencia de las cosas no humanas. Otro tema esencial de la modernidad da comienzo.[7]

He señalado hasta aquí una cosa muy simple: la modernidad, que tiene dentro de sus características mover su referencia histórica, tiene un punto más de inicio en el discurso crítico del cartesianismo y en su desenvolvimiento como duda metódica. En el fondo, entrar en ese campo de dubitación, como creo que me pasó, implica sublimar, constantemente, la otra duda de la modernidad, la duda existencial. No encuentro mejor recuerdo del despliegue de esa peculiar dubitación que en Agustín. De hecho, es probable que los dos personajes que sigan impactando con más fuerza la memoria del propio pensamiento que se dedica a la reflexión sobre las formas del pensamiento sean Agustín y Descartes, porque ambos inauguran la autonomía del propio pensamiento. Agustín renuncia a esa autonomía cuando sostiene en el capítulo V del libro séptimo de las *Confesiones* lo siguiente:

> Y buscaba de donde viene el mal y lo buscaba mal y no veía el mal que había en mi misma búsqueda. Y colocaba ante la mirada de mi espíritu la creación entera: todo lo que en ella podemos distinguir, como la tierra y el mar, el aire y los astros, los árboles y los animales; y todo lo que no vemos en ella, como el firmamento del cielo superior con todos sus ángeles y todos sus seres espirituales; también estas cosas, como si fuesen cuerpos, los colocaba aquí y allá en diversos lugares, según mi imaginación. E hice de tu creación una sola mole inmensa, en la que los cuerpos se distinguían por géneros, tanto los que eran realmente cuerpos, como los que yo mismo imaginaba en lugar de los espíritus.[8]

[4] Luis Villoro, "Introducción", en René Descartes, *Dos opúsculos*. *Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad.* Introd. de Luis Villoro. México, UNAM, 1972, pp. 37-38.

[5] *Ibid*., p. 40.

[6] *Idem*.

[7] *Idem*.

[8] Agustín, *Confesiones*. Trad. de Francisco Montes de Oca. México, Porrúa, 1982, p. 100.

Sin embargo, Descartes ya no puede seguir esa duda existencial. Si bien en Agustín existe una tensión entre la gnosis y el acto de fe, en Descartes, como lo ha sugerido Jean Paul Margot, existe una deriva nominalista radical. Los signos están dados, su comunión es incomprensible.

Es posible que haya sido esto lo que me condujo a la filosofía. En última instancia, las *Meditaciones metafísicas* son seis poderosos ensayos donde el artilugio de la destrucción y construcción del yo reintegran los signos en la unidad básica de un yo que piensa. “Yo soy, yo existo; es cierto. Pero ¿durante cuánto tiempo? Ciertamente, mientras pienso; pues tal vez podría suceder que si dejara de pensar completamente, al punto dejaría de ser”, dice Descartes en la “Segunda meditación”.[9] ¿Qué significa esto? ¿Acaso que siempre pienso? No, me parece que este principio debe de ser interpretado de otra forma: en el momento en que dejo de pensar, yo no soy. En rigor, se trata de la formulación negativa de la apercepción kantiana. Para Kant, el Yo pienso no es un principio “para todo entendimiento posible en general, sino exclusivamente para aquel por cuya apercepción pura no se ha dado aún nada diverso en la representación: *yo soy*”. En tanto pienso me remito a mi existencia y no es un dato menor que esto se comprueba en la enunciación; Kant dirá que en el juicio Descartes desplegará ese juicio en un *estilo de escritura*.

Ahora, podemos ir más allá. ¿Existe la posibilidad de dejar de pensar? En las *Meditaciones*, su tópico y ritmo de duda sobre el yo, sus atributos, su mundo y su Dios hacen que el pensamiento no desaparezca. De hecho, hay una traslación de sentido al lector. La dramatización que sitúa el texto en determinados días, donde se abren espacios de reposo y se crea el artilugio de que el tiempo de escritura tiene analogías y diferencias vivenciales con el tiempo de lectura. En ese tiempo, por ejemplo, la elisión de las noches en que el filósofo se retira atribuladísimo a dormir produce una excitación y permanencia del pensamiento en el lector. Es más, no lo dejan caer en la duda existencial, como en el caso del texto agustiniano, porque el lector acompaña en las deducciones y en la búsqueda de principios al filósofo. El final de la “Tercera meditación” es una especie de premio de lectura. Quien llega ahí, podrá empezar a enlazar la felicidad con el pensamiento: “así como creemos por la fe que la suma felicidad de la otra vida sólo consiste en la contemplación de la divina majestad, así también experimentamos ahora que podemos lograr, por esta contemplación nuestra, mucho menos perfecta, la máxima felicidad de que somos capaces en esta vida”.[10]

Las meditaciones cuarta y quinta, en un sentido, juegan ese papel de contemplación del yo que vuelve a dudar del mundo al constatar su imperfección y que, sin embargo, puede al pensarlo restituir el entendimiento y el placer en la unidad del pensamiento con la existencia. La “Sexta meditación”, en cambio, abre de manera definitiva la posibilidad de restituir el mundo. Es a través de la facultad de la imaginación que se intenta

[9] R. Descartes, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Trad. de Manuel García Morente. México, Espasa-Calpe, 1990, p. 24.

[10] *Ibid*., pp. 47-48.

este último engarce. Para Descartes, imaginar es hacer una representación, traer algo al presente. Lo interesante es que ese traer implica una *animi contentione*, una tensión del alma, que demuestra la diferencia entre la intelección pura y la imaginación. Si Descartes hubiera pensado aquí en el placer de la representación, seguramente hubiera formulado la idea kantiana del libre juego entre la intelección y la imaginación; pero no lo hace, entre otras cosas, porque está pensando en una síntesis que no demande la mediación subjetiva, ni el sentido común. Por esto puede decir:

> […] la mente no es afectada inmediatamente por todas las partes del cuerpo, sino solamente por el cerebro, o quizá incluso sólo por una parte muy pequeña de éste, a saber, por aquella en que se dice que está el sentido común, la cual, siempre que está dispuesta del mismo modo, muestra lo mismo a la mente, aunque las restantes partes del cuerpo puedan encontrarse entre tanto de diferentes modos, como prueban innumerables experiencias que no es necesario enumerar aquí.[11]

Así, el sentido común no contempla ninguna diversidad en la experiencia de la existencia. En otros términos, no es afectado por las sensaciones del cuerpo. Para Descartes, la facultad pasiva del sentir demuestra la existencia de una facultad activa que *está en mí fuera mí* y que causa las ideas. Esa facultad que me excede pero que está en mí, está en Dios, pero, señala aquí Descartes, es lo mismo que entiendo por naturaleza y por analogía; el conjunto de cosas que Dios ha puesto en mí constituyen mi naturaleza particular. Esto lleva a Descartes a sostener que las sensaciones de sed, hambre, dolor, etcétera, son "confusos modos de pensar que surgen de la unión y de esa especie de mezcla de la mente con el cuerpo".[12] Aquí entonces, el filósofo francés ya no sólo está manteniendo el pensamiento a través del discurso, sino que señala que en todas nuestras afecciones está, aun de manera confusa, el pensamiento. Al cercar todas las posibilidades de que se deje de pensar, lo que hace Descartes, en las *Meditaciones*, es impedir que se deje de ser y de existir.

No deja de ser sorprendente que el último argumento intente, una vez más, la refutación del sueño, ese eufemismo moderno de la nada. Para Descartes, la diferencia entre el sueño y la vigilia está dada por la memoria. Nunca une la memoria de manera clara a los sueños con las acciones de la vida; por el contrario, la unión de los sueños es similar a la unión fantástica. El argumento puede reforzarse señalando que lo crucial del sueño es el olvido. En términos de Borges, lo peor de la pesadilla es lo que no recuerdo.

En el fondo de la apelación de Descartes a la memoria podría existir otra idea. Al dormir no puedo enlazar todas las imágenes y las sensaciones, así, no las pienso; de ahí que en el sueño puedo no existir. Esta última idea parece ser imposible de refutar pero también es innecesario refutarla. Ahora mismo, podría dudar de estar leyendo

[11] *Ibid.*, pp. 78-79.
[12] *Ibid.*, p. 74.

este texto que escribía días atrás, podría dudar de haber leído a Descartes en mis años de bachiller; pero también podría haberlo soñado todo, la única manera de estar en el mundo moderno es existir y no existir.

Carlos Oliva Mendoza

JORNADAS CARTESIANAS



Lista de abreviaciones

A/T: Charles Adam y Paul Tannery, eds., *Œuvres de Descartes*. París, Virin, 1996; 1974-1983; Léopold Cerf, París, 1897-1913.

CSM (-K): J. Nottingham, R. Stoothoff y D. Murdoch, eds., *The philosophical writings of Descartes*. Cambridge, Cambridge University Press. (Con la antología de la correspondencia elaborada por A. Kenny.)

A: Ferdinand Alquilé, ed., *Descartes, Œuvres philosophiques*. París, Garnier, 1963-1973.

Todas las citas de Descartes que se refieran a cualquiera de estas ediciones se anotan bajo la siguiente convención: se refieren las siglas de los editores, seguido del volumen escrito en caracteres romanos y el número de página en caracteres arábigos separado por una coma; enseguida se anota —de igual manera, separado por coma y si el autor del artículo así lo refiere— el número de la primera y última líneas.



Entre el error y la superficialidad, y la "distorsión fructífera": una lectura analítica del *cogito* cartesiano[1]

Mauricio Ávila Barba

La historia de la filosofía y el quehacer del filósofo

El interés por la reconstrucción de la historia del pensamiento filosófico que contribuya al desarrollo de la filosofía *per se* ha generado una considerable producción de artículos y obras dentro de la filosofía analítica. Algunos de los títulos que reflejan de forma explícita las preocupaciones y dirección de esta cuestión son, por ejemplo: "The philosopher's history and the history of philosophy", de Anthony Kenny; "Why should analityc philosophers do history of philosophy", de Jonh Cottingham; "Is the history of philosophy good of philosophy", de Chaterine Wilson, e *Ideas and mechanism: essays on early modern phlosophy*, de Margaret Wilson, quien es considerada, al menos en la tradición anglosajona, como un pilar de las investigaciones histórico-filosóficas de la modernidad.[2]

El asunto en debate es determinar la pertinencia —y entiéndase por esto las virtudes o los inconvenientes— de armonizar el trabajo historiográfico con la reflexión propiamente filosófica. La razón de una aparente contraposición entre la historiografía y la filosofía fue señalada de forma precisa por Margaret Wilson en su artículo "History of philosophy in philosophy today, and the case of the sensiles qualities", en donde apunta que los filósofos de habla inglesa solían considerar que sus colegas franceses y alemanes desarrollaban trabajos más exegéticos que propiamente filosóficos al considerar los temas históricos.[3]

Empero, para Wilson dicha dicotomía (o hacer historia o hacer filosofía) podía *salvarse*. Propuso entonces que aquellos que ignoran la historia de su asunto podrían

[1] Quiero apuntar que en buena medida tanto el título como la idea central de este trabajo surgieron de la lectura del excelente artículo de la doctora Alejandra Velázquez, "Margaret Wilson: la historia de la filosofía en la filosofía actual y el caso de las cualidades sensibles", en Laura Benítez y José Antonio Robles, comps., *Homenaje a Margaret Wilson*. *La filosofía y sus problemas*. México, UNAM, IIF, 2002, pp. 94-104.

[2] *Cf*. Eileen O'Neil, "Contribuciones de Margaret Wilson a la historia de la filosofía moderna", en L. Benítez y J. A. Robles, comps., *op. cit*., pp. 19-32.

[3] *Cf.* Margaret Wilson, "History of philosophy in philosophy today, and the case of the sensiles qualities", en Margaret Wilson, *Ideas and Mechanism*. *Essays on Early Modern Philosophy*. Nueva Jersey, Princeton University Press, 1999, p. 455.

estar condenados a sólo *reproducirse* o re-*promulgarse* en las discusiones de sus predecesores. Así, una manera en que la comprensión histórica contribuiría con la filosofía era ayudándonos a ver cómo las concepciones tradicionales —aparentemente inmóviles— de los problemas filosóficos pueden ligarse con cuestiones que en la actualidad requieren una evaluación fresca...;[4] Wilson dio como ejemplo la propuesta de Locke sobre la distinción entre las cualidades primarias y las secundarias: si apreciamos las variadas formas en que esta distinción se ha entendido, se podrá inducir a la filósofos de la percepción a repensar, por ejemplo, la relación de sus teorías con las teorías científicas de la visión.[5] En este sentido, Eileen O'Neil apunta que:

> El tipo de historiografía de Wilson es una versión de lo que Richard Rorty llama "reconstrucción racional" de argumentos. Las metas del reconstructor racional son: expresar, de la manera más clara posible, en nuestros términos del siglo XX, cuáles eran los problemas filosóficos de los filósofos anteriores; dentro de ellos, cuáles continúan siendo problemas hasta hoy y qué contribuciones significativas para su solución provinieron de los argumentos de estos filósofos anteriores. Los reconstructores racionales subrayan hasta qué punto comparten una tradición con los filósofos anteriores —el grado de continuidad en los problemas filosóficos y las estrategias argumentativas... Por otra parte, los reconstructores racionales también enfatizan cómo se ha dado el progreso; esto subrayará las rupturas en la continuidad de la tradición. A veces, esto se logra mostrando que ahora, a la luz del trabajo filosófico actual, podemos proveer, finalmente, ya sea una refutación decisiva o una mejor formulación de los argumentos previos.[6]

También Alejandra Velázquez nos recuerda que para sacar provecho de este pasado y poder aprender de él, Margaret Wilson propone que es indispensable contar con los textos canónicos de los autores; esto debe contribuir a la disminución de la frecuente distorsión que los filósofos contemporáneos, en especial los filósofos analíticos, hacen de las posiciones filosóficas de la modernidad temprana: "presentaciones simplistas y tendenciosas".[7] Sin embargo, podría ser exagerada esta acusación a los filósofos analíticos y hasta dogmático exigir una reconstrucción fiel a los hechos históricos. En este contexto, Margaret Wilson subraya que podemos concebir la existencia de "distorsiones fructíferas" de las propuestas de los filósofos, lo cual no debe, necesariamente, tomarse como pernicioso.[8] La reconstrucción racional de nuestro pasado histórico-filosófico

[4] *Cf. ibid*., p. 456.

[5] *Cf. ibid*., pp. 455-495.

[6] E. O'Neil, "Contribuciones de Margaret Wilson a la historia de la filosofía moderna", en L. Benítez y J. A. Robles, comps., *op. cit*., p. 22.

[7] M. Wilson, "History of philosophy in philosophy today, and the case of the sensiles qualities", en M. Wilson, *op. cit*., p. 459; *vid.* A. Velázquez, "Margaret Wilson: la historia de la filosofía en la filosofía actual y el caso de las cualidades sensibles", en L. Benítez y J. A. Robles, comps., *op. cit*., p. 98.

[8] *Cf.* M. Wilson, "History of philosophy in philosophy today, and the case of the sensiles qualities", en M. Wilson, *op. cit*., p. 459. Empero, como bien apunta Alejandra Velázquez, Margaret Wilson no aclara exactamente cuáles son las características y los grados de distorsión que podrían ser permisible

entonces, según Margaret Wilson, estaría jaloneado entre errores y superficialidades, "distorsiones fructíferas" y, por supuesto, en interpretaciones muy apegadas a los textos; con lo que de algún modo se podría concebir un vínculo importante, no la exclusión, entre el trabajo histórico y el quehacer filosófico.

La interpretación y reconstrucción del *cogito* cartesiano ha fluctuado en todo tipo de direcciones. A mi juicio, algunas de ellas se han insertado o han promovido una investigación importante no sólo en el campo de la filosofía, también en el de la ciencia;[9] otras, al contrario, han oscurecido y hasta olvidado la radicalidad de los planeamientos cartesianos en algún problema relevante.[10] Justamente en este trabajo presento algunas interpretaciones que han caído en la superficialidad en la reconstrucción de la filosofía cartesiana, y en específico del primer principio arquimediano: el *cogito*. Tal es el caso de la lectura que de éste realizaron, por una lado, Bernard Williams y, por otro, Carnap y Schlick en los inicios del Círculo de Viena; exégesis que, como veremos, si bien pueden ser creativas, podrían entorpecer no sólo la posibilidad de realizar una reconstrucción histórica de un problema o postura filosófica en la cual Descartes ha tenido injerencia —el caso del idealismo y la fenomenología son un ejemplo—; igualmente oscurecerían los propios planteamientos cartesianos y su posible "actualización" dentro de un problema que, como apuntaba Wilson, requiere soluciones novedosas.

Comenzaré mi exposición con el desarrollo de una interpretación del *cogito*, un tanto generalizada en la tradición analítica, que consiste en *pasarlo* por el tamiz del análisis del lenguaje; como si el *cogito* se redujera a un asunto meramente lingüístico, en específico, a un *examen* de proposiciones. Aquí señalo la superficialidad de esta lectura con respecto a los propios textos cartesianos y propongo otra que a mi juicio responde de forma más adecuada tanto a las preocupaciones de Descartes como a su obra y legado.

Finalmente, pensar que el *cogito* cartesiano es una cuestión meramente lingüística no es un asunto de poca monta y se ha empleado mucho tiempo y tinta en este problema; reducirlo a estas pocas páginas sería tan superficial como la lectura que ahora pretendo evidenciar. Por esta razón, este trabajo más que a ser *contundente* pretende ser *sugerente*.

o no. *Vid*. A. Velázquez, "Margaret Wilson: la historia de la filosofía en la filosofía actual y el caso de las cualidades sensibles", en L. Benítez y J. A. Robles, comps., *op. cit*., p. 99.

[9] *Cf.* Paul M. Churchland, *Materia y conciencia: introducción contemporánea a la filosofía de la mente*. Barcelona, Gedisa, 1992. Como es el caso del análisis del *lenguaje privado* llevado a cabo por Wittgenstein, el cual ha tenido repercusiones relevantes no sólo en el área de filosofía de la mente, además ha impactado en los temas de las ciencias cognitivas.

[10] Por ejemplo, en el problema mente-cuerpo la referencia a Descartes por gran parte los neurobiólogos y los científicos cognitivos es meramente histórica.

El cogito*:* un enunciado *incorregible y autoverificable*

Para Bernard Williams el *cogito* cartesiano es un ejemplo de un enunciado incorregible y autoverificable. Esta interpretación parte de una lectura sumamente "creativa" de la filosofía cartesiana, en concreto, de la *duda metódica*.

Williams consideró que la empresa de Descartes podría describirse bajo el título de *proyecto de investigación pura*; idea que arrastra consigo el derrumbe de toda la doctrina cartesiana ya que impide pensar el *cogito* como principio del conocimiento. La tesis en general consiste en proponer que Descartes, al inscribir su investigación en una suerte de solipsismo metodológico: la *duda metódica*,[11] la fundamentación de aquélla debía de ser expresada necesariamente a través del pronombre de la primera persona del singular, esto es, a título del *único* investigador implicado en tal proyecto, hecho que lo arrastró inevitablemente a tratar de sustentar el conocimiento bajo la sombra de los enunciados incorregibles y autoverificables.[12]

Aunque Bernard Williams no hizo referencia a los positivistas lógicos, podemos relacionar las nociones de incorregibilidad y autoverificabilidad propuestas por él, con los enunciados elementales o *protocolares* formulados, en sus inicios, por los filósofos del Círculo de Viena.

La naturaleza de estos enunciados fue el problema al que se enfrentaron los positivistas lógicos cuando, por un lado, trataron de erradicar la metafísica y, por otro, necesitaron un punto de partida para fundamentar el conocimiento. En este contexto, el Círculo de Viena tuvo siempre presente, como una tarea fundamental del empirismo, la explicación del contenido de los conceptos empíricos mediante su reducción a lo vivencialmente dado, además de explicar el contenido y la validez de los enunciados empíricos mediante su reducción a enunciados *elementales*; en esto se reconoce la influencia del *Tractatus* de Wittgenstein, cuya orientación se siguió en principio.[13]

Ahora bien, Wittgenstein aportó la idea nueva e importante de que la verdad de las proposiciones compuestas dependía únicamente de la verdad de las proposiciones simples, que son sus partes; es una *función de verdad* de éstas. Como consecuencia, sólo importa la verdad de las proposiciones simples, de las proposiciones atómicas, de las que ha de deducirse, de modo puramente lógico, la verdad de las proposiciones compuestas.

La pretensión de un fundamento real del conocimiento condujo a los investigadores a buscar un tipo de enunciado del cual no se pudiera dudar y que, por lo tanto, nos brindara una certeza casi absoluta en nuestras creencias. Así, una tesis del positivismo lógico en sus inicios fue que los estados fenoménicos que se expresan en primera

[11] Tesis muy socorrida no sólo en el campo de la epistemología, sino además en la perspectiva ontológica (Heidegger) y en la hermenéutica (Gadamer).

[12] *Cf.* Bernard Williams, *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. Trad. de Laura Benítez. México, UNAM, IIF, 1995, caps. I, II y III, y pp. 48, 68.

[13] *Cf.* O. Neurath, "Enunciados protocolares", en A. J. Ayer, *El positivismo lógico*. Trad. de L. Aldama *et al.* México, FCE, 1986, p. 205.

persona del singular tenían la propiedad de ser incorregibles o *infalibles*, pues ellos no podían ser falsos: la creencia que tengo sobre un estado fenoménico inmediato y directo no puede ser falsa pues no me puedo equivocar de lo que siento o percibo; el enunciado “percibo azul” no puede ser falso, pues exista o no el azul que observo no me puedo engañar en el hecho de que lo estoy percibiendo.[14]

Los enunciados elementales serían entonces el principio del conocimiento, por lo menos en dos sentidos: uno lógico y otro temporal; esto constituyó un progreso metodológico en el conocimiento, pues las proposiciones *protocolares* eran los puntos primarios de donde partir.

Moritz Schlick, en su artículo “Sobre el fundamento del conocimiento”, expresa de manera clara lo que es un enunciado *protocolar* y dice: “por enunciados protocolares me refiero a todas esas proposiciones que expresan los hechos con absoluta simplicidad, sin retoque, modificación ni añadidura alguna, en cuya elaboración consiste toda ciencia, y que anteceden a todo conocimiento, y a todo juicio referente al mundo. [Los enunciados protocolares] son el punto de partida absolutamente fuera de toda duda de todo conocimiento”. [En este sentido, son el punto de partida de todo juicio verdadero.[15]]

En el sentido lógico, un enunciado protocolar es considerado principio de conocimiento con base en sus propiedades lógicas, en su estructura y su posición en el sistema de la ciencia. Un ejemplo de ello sería: en un cuerpo de conocimientos existe una proposición X que sustenta a otras proposiciones, por ejemplo, a X_1 y X_2 y éstas a su vez sostienen otras proposiciones. En este caso X es principio en sentido lógico de X_1 y X_2 pues estas últimas se infieren a partir de la primera; por ejemplo, en una inducción —característica de la propuesta epistemológica del positivismo lógico, y que criticara Popper[16]— un enunciado existencial $(\exists x)$ precede lógicamente a un enunciado universal $(\forall x)$.

En el sentido temporal, los enunciados *protocolares* son expresiones sobre acontecimientos reales que pueden preceder temporalmente a otros procesos reales; en estos enunciados se ubica la génesis de un conocimiento en algún individuo.[17]

Los enunciados protocolares, como *principios* del conocimiento en sentido temporal y lógico, son dos concepciones compatibles: “ya que las proposiciones que traducen los datos puros y simples de la observación, y que se encuentran temporalmente en el principio pudieran ser, al mismo tiempo, aquellos que por virtud de su estructura tuvieran que constituir el punto lógico de partida de la ciencia”.[18]

Pero ¿qué otras características deberían tener estos enunciados? Para definir qué enunciado podría ser protocolar Schlick propuso una regla de *economía* que prescribe que: “serán enunciados fundamentales aquellos cuya retención signifique, para librar

[14] Moritz Schlick, “Sobre le fundamento del conocimiento”, en A. J. Ayer, *op. cit*., pp. 215 y 216.

[15] *Ibid*., p. 215. Los corchetes son míos.

[16] *Cf.* K. R. Popper, *La lógica de la investigación científica*. Trad. de Víctor Sánchez de Zavala. Madrid, Tecnos, 1997.

[17] M. Schlick, “Sobre el fundamento del conocimiento”, en A. J. Ayer, *op. cit*., pp. 216-217.

[18] *Ibid*., p. 217.

el sistema de enunciados de toda contradicción, un mínimo de modificaciones".[19] Los enunciados que se ajustan a esta regla son los del tipo *incorregible*; esta propiedad se establece a partir de su origen: la experiencia inmediata.

Para determinar las características de los enunciados incorregibles, Schlick comienza por asignar un lugar muy especial a los enunciados que hablan de lo que *yo mismo hago*.[20] Estos enunciados están libres de todo error pues se refieren a las percepciones del presente: "ahora veo *X*", "ahora creo *X*"; son enunciados que se refieren a mi propia experiencia inmediata. En este sentido, los enunciados elementales se refieren a experiencias *introspectibles* o sensoriales del sujeto.

Un enunciado de este tipo se verifica realmente cuando alguien está teniendo una experiencia; se verifican con la percepción de un objeto físico o de un dato sensorial: el enunciado "ahora leo" se verifica al instante, pues la acción que es expresada en éste (leer) se realiza en el mismo tiempo de ser enunciada la proposición. De este modo, la veracidad de un enunciado elemental sólo se podía comprobar directamente mediante la persona a cuya experiencia se refería; los juicios que se formulaban a partir de este tipo de enunciados se consideraban infalibles, pues se suponía que nadie se podía equivocar en sus experiencias propias.

En resumen, los enunciados *protocolares* vienen a ser considerados como ciertas oraciones habladas, escritas o impresas, o sea como ciertos complejos de símbolos sonoros o impresos que significan algo como: "el señor N. N. en determinado momento *observa* esto o aquello en tal y cual lugar".[21] Esto es, son expresiones que nos hablan de lo inmediatamente observable, que responden a una regla de economía en la que se establece preferencia por el tipo de enunciados incorregibles (proposiciones formuladas en primera persona del singular que sirven como sustento lógico y temporal del conocimiento) y que se verifican a partir de lo inmediatamente observado.

Desde la perspectiva de Williams el *cogito* cartesiano tendría las características antes descritas, esto es, la expresión "pienso luego existo" sólo refiere a la experiencia propia de quien profiere dicho enunciado y se autoverifica en el mismo instante de ser declarada.

Ya en una etapa autocrítica, el propio positivismo lógico mostró los inconvenientes de buscar el sustento en dichos enunciados. Expresiones como "ahora veo rojo" de acuerdo con los positivistas, hacen referencia a experiencias *privadas*. Los enunciados con estas características son *incomunicables* y no son susceptibles de prueba, pues no son *intersubjetivos* y nunca podría saberse si alguien nos engaña cuando describe lo que está viendo, sintiendo o pensando; es un acto de *fe,* pues le debemos creer. La perspectiva de los enunciados elementales, y con ello el *cogito* entendido desde este punto de vista, nos deja en el callejón sin salida de una exacerbada *subjetividad*; enfoque que es congruente con el pretendido solipsismo metodológico cartesiano.

[19] *Ibid*., p. 223.
[20] *Ibid*., p. 224.
[21] *Ibid*., p. 217.

Además, el *cogito* entendido desde el punto de vista de los enunciados incorregibles y autoverificables —esto es, como una expresión de experiencias privadas, propias y personales—, según Carnap y Schlick, sólo podría tener esta significación: "existen mis estados de conciencia" (*cogitatio est*). En este contexto, el *cogito* sólo sería una *pseudoproposición* incapaz de sustentar algún cuerpo de conocimientos, puesto que a partir de una mera descripción de mis estados de conciencia no se podría establecer qué proposiciones son susceptibles de derivarse o, incluso, qué hipótesis se pueden inferir de dicha descripción.[22] Si un *estado mental* no incorpora una *actitud proposicional* existe un enigma en cómo se pueda relacionar éste con una proposición o una hipótesis.

En suma, atribuir las características de los enunciados incorregibles y autoverificables al *cogito* imposibilita pensarlo como principio de la filosofía; lugar en donde Descartes lo ubicaba.

Empero, aunque esta interpretación del *cogito* podría apoyarse en una serie de referencias a los propios textos cartesianos, no constituye el aspecto medular de su propuesta filosófica. Una de las referencias en la cual se han apoyado algunos filósofos analíticos como el propio Williams o Jaakko Hintikka[23] para hacer un análisis del *cogito* desde la perspectiva del lenguaje se remite a un pasaje de las *Meditaciones metafísicas*, en donde Descartes declara que "yo soy, yo existo, debe ser verdadero cada vez que lo digo o lo concibo en mi mente".[24] Si bien entonces el *cogito* podría tener la apariencia de un enunciado incorregible y autoverificable, en mi opinión está lejos de convertirse en una mera cuestión lingüística o lógica, como lo proponen algunos filósofos analíticos o los positivistas lógicos en sus inicios; empero, no niego que el *cogito* pueda ser formulado como un entimema o una inferencia.[25]

Quiero proponer que si nos apegamos a los propias pretensiones de Descartes, así como a sus textos, tendríamos otra interpretación del *cogito*, cuyas ventajas sobre la anterior propuesta se reflejarían no sólo en una clara imagen de la forma en que Descartes pensaba que el *cogito* era el principio arquimediano del conocimiento, además, nos daría una serie de pautas para entender tanto el desarrollo histórico y los problemas de la fenomenología así como del idealismo, cuya culminación tradicionalmente se ubica en la *Crítica de la razón pura* de Kant.

Empero, antes de exponer esta otra visión del *cogito*, me gustaría sintetizar lo que ya se ha dicho con relación a la interpretación que de éste tuvieron Williams y el positivismo lógico. He propuesto que el *cogito*, entendido como enunciado incorregible y autoverificable, se sustenta, al menos, en dos supuestos: 1) en una interpretación solipsista del proyecto cartesiano y en el uso necesario del pronombre de la primera persona en sin-

[22] Rudolf Carnap, "La superación de la metafísica", en J. A. Ayer, *op. cit*., p. 68.

[23] Jaakko Hintikka, "Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?", en *The Philosophical Review*, vol. 71, núm. 1. Carolina del Norte, Duke University Press, enero, 1962, pp. 3-32.

[24] A/T IX, 19.

[25] *Cf.* Margaret Wilson, *Descartes*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978 (ed. esp.: *Descartes*. Trad. de José Antonio Robles. México, UNAM, IIF, 1990, pp. 90 y ss.).

gular en la formulación de todo conocimiento posible, y 2) en la "reducción" del *cogito* a una proposición. Atender estos dos asuntos rebasa el espacio que ahora tengo, por lo que con relación al primer punto sugiero que un remedio para esta lectura solipsista de la duda metódica, dirigida más por la inercia que por la crítica, consiste en recurrir a uno de los opúsculos cartesianos titulado *Búsqueda de la verdad*.[26] Este trabajo se desenvuelve en forma de diálogo, se escribió en latín y francés —desgraciadamente sólo tenemos un fragmento de éste—, y constituye, según Charles Adam, un primer esbozo de lo que posteriormente Descartes desarrollaría en el *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas*.[27]

Es revelador ver cómo Descartes en este opúsculo desarrolla el mismo proceso de la duda metódica a través de una discusión intersubjetiva, lo que en mi opinión le da un giro tanto a su epistemología como a su hermenéutica; bajo este telón de fondo propongo que habría de repensarse el pretendido solipsismo cartesiano. No obstante, en esta ocasión me limito a plantear si realmente se puede reducir el *cogito* a una proposición que fundamentaría el conocimiento.

Cogito*: principio del conocimiento*

Para entender cómo el *cogito* es el fundamento de la ciencia y la filosofía, en primer lugar presentaré algunas ideas sobre el método cartesiano. A continuación expondré la relación entre el método y la duda, y finalmente, con base en lo anterior, propondré una exégesis del *cogito*, entendido éste como principio del conocimiento.

El método cartesiano —apuntado de forma ciertamente dispersa en las *Regulae* y expuesto en cuatro preceptos en el *Discurso del método*— no constituye un conjunto de reglas dadas *a priori*, producto de una razón 'pura', previas respecto de los objetos que se dan a su consideración.[28] Las reglas no son generadas por la voluntad de quien las propone como el resultado de una decisión racional y autónoma. El método no flota en el vacío. Más bien se constituye a partir de una puesta en práctica de la propia razón sobre otros objetos (matemáticos, físicos, geométricos, etcétera). El método que Descartes nos propone en las *Regulae* ha sido obtenido del proceder matemático y luego generalizado a otras ciencias, en tanto que él considera que ha demostrado ya su productividad en la geometría y en la aritmética.

Por otro lado, las reglas del método se fundan en conocimientos espontáneos de cosas muy fáciles y familiares, y están desprovistas de toda complejidad, pues son procedimientos inherentes a la constitución de nuestro espíritu que cualquier sujeto

[26] *Cf.* René Descartes, "Búsqueda de la verdad", en *Dos opúsculos: reglas para la dirección del espíritu. Búsqueda de la verdad*. Trad. e introd. de Luis Villoro. México, UNAM, Dirección General de Publicaciones, Coordinación General de Humanidades, 1984, pp. 55 y ss.

[27] *Cf. ibid.,* p. 33.

[28] *Cf.* Jean Paul Margot, "El análisis y la síntesis", en *Filosofía y ciencia*. Cali, Editorial Universidad del Valle / Colciencias, 1996, pp. 41-61.

podría utilizar; generalmente, para solucionar algún problema, primero lo dividimos en elementos que nos son más fáciles de manejar: es un proceso *natural* al pensamiento. Octave Hamelin nos recuerda que:

> [Descartes] expone primero el ejemplo de un hombre que quisiera desempeñar el oficio de herrero y no tuviera para ello los instrumentos necesarios: [por ejemplo] tendría que usar una piedra dura... como martillo. Una vez hecho eso, no empezaría por forjar, para uso de los demás, espadas y cascos, sino que, ante todo, forjaría, para su propio uso, un yunque, un martillo, unas pinzas, etc.
>
> De la misma manera, no es en nuestros comienzos, valiéndonos de unas cuantas reglas oscuras, que no debemos al arte, sino que son más bien inherentes a la constitución misma de nuestro espíritu. Cuando debemos tratar de dirimir las disputas de los filósofos, o resolver los problemas matemáticos, primero tendremos que servirnos de esas reglas para encontrar lo que más necesitamos para la búsqueda de la verdad... el entendimiento, con su potencia innata, se conforma instrumentos intelectuales mediante los cuales se acrecientan sus esfuerzos... para alcanzar el ápice de la sabiduría.[29]

El método consiste en un conjunto de preceptos para llegar a la verdad que se conduce a través de la intuición de naturalezas simples (análisis) a la organización de ellas (síntesis). Para Descartes dichos procesos constituyen los primeros rudimentos de la razón humana, o como dice en las *Reglas para la dirección del espíritu*: "Esas dos especies de análisis (hablando de la aritmética y la geometría) no son más que los frutos espontáneos de los principios innatos del método".[30] Siendo esto así, el alcance del método es el alcance del espíritu humano, pues la ciencia, y todo conocimiento posible para el hombre, constituyen, para Descartes, la investigación que se realiza a través de los *procesos* naturales del pensamiento.

Ahora, ¿cómo se relaciona el método con la duda, proceso que lleva a Descartes a la primera verdad evidente: el *cogito*? Cuando Descartes lleva a cabo el derrocamiento general de sus creencias, su primera estrategia es *vagar por el mundo*, esto es, tener experiencia. Al final de la primera parte del *Discurso del método* dice: "en cuanto me libré de la tutela intelectual de mis preceptores, abandoné el estudio en los libros [y] empleé el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos, en frecuentar el trato de personas de muy diverso carácter y condición, en recoger datos y observaciones de todo lo que veía y en reflexionar sobre todas las cosas, de modo que de estas reflexiones sacara algún provecho, alguna enseñanza por pequeña que fuera".[31]

Asimismo, en la primera meditación declara que tan difícil empresa requería madurez, firmeza y constancia, por lo que un joven inexperto no podría realizarla.[32] La empresa

[29] Octave Hamelin, *El sistema de Descartes*. Buenos Aires, Losada, 1949, pp. 115-116. Los corchetes son míos; *cf.* Regla VIII y los §§ 30 y 31, c. VI de la *De Intellectus emendatione*.

[30] A/T X, 370.

[31] A/T VI, 28.

[32] *Cf.* A/T, VII, 22. CSM II, 57 y 58.

cartesiana comienza entonces con la necesidad de mundo, experiencia y firmeza. Asimismo, está bien documentado que el pirronismo y el escepticismo académico estaban presentes en el ambiente intelectual europeo en aquella época. El problema escéptico del criterio se había planteado por la Reforma y los teólogos de la contrarreforma: las ideas monolíticas del mundo católico comenzaban a desplomarse; el escepticismo se fue esparciendo a otros ámbitos de la cultura: la ciencia y la filosofía.[33]

Sin embargo, esto último no explica totalmente por qué Descartes decidió utilizar la duda, pero sí podemos decir que él asocia este "método" a una *materia especial*, pues, por un lado, comparado con otros métodos de descubrimiento utilizados en matemáticas o geometría, en éstos no se recurre a la duda para la solución de problemas; por otro lado, el método de la duda necesita ser utilizado al menos una vez en la vida, así como también cada meditación necesita de varios meses o semanas para resolver las dudas que se levantan en ella;[34] el método de la duda tiene características que no tienen los demás métodos de investigación.

Para el caso que ahora me concierne, señalo que la relación entre al método y la duda se clarifica observando la estrategia con la que Descartes inicia aquélla: poniendo en tela de juicio las facultades del hombre —y no la infinidad de creencias que cada quien tiene— pues minar los cimientos conlleva necesariamente al desplome del edificio entero.[35] Siendo así, en la duda metódica lo que está en juego son los procesos innatos del pensamiento, no sólo el análisis y la síntesis, además están involucrados otros actos del entendimiento tales como la deducción y la intuición.[36]

A mi juicio esto significa entonces que Descartes en la duda metódica puso en tela de juicio las posibilidades propias de los hombres para llegar a conocimientos verdaderos —en cierto modo y cuidando toda proporción— de forma semejante a lo que Kant hiciera en la *Crítica de la razón pura*. El *cogito* en este contexto significaría algo radicalmente distinto a entenderlo como un enunciado del cual se tienden lazos lógicos con otros enunciados. Aclaremos esto.

En *Los principios de la filosofía*, Descartes dice que existen dos modos de pensar en nosotros, a saber, la percepción del entendimiento y la operación de la voluntad. A través de esta distinción formula su teoría del error. En general propone que, considerados de forma separada, el intelecto y la voluntad no podrían ser nunca la causa de nuestros errores. El intelecto es una facultad que nos permite percibir ideas y, en este sentido, en él no se encuentra ningún tipo de error. Por su parte, la *voluntad* —el libre arbitrio— es una facultad por la cual elegimos hacer o no hacer algo. Además, según Descartes, la voluntad es algo *perfectísimo* en su género, de tal modo que puede decirse que gracias a ella podemos reconocernos como imagen de Dios. Por sí misma, por tanto, tampoco podría ser la causa de nuestros errores. El error llega cuando el intelecto y la

[33] *Cf.* Richard H. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México, FCE, 1983, p. 22.

[34] *Vid*. M. Wilson, *Descartes*, p. 29.

[35] *Cf.* A/T VII, 24-25. CSM II, 16 y 17.

[36] A/T X, 367.

voluntad no trabajan de manera coordinada. El error nace del mal uso de la voluntad o *libre arbitrio* en el momento en que decide aceptar, como verdades, cuestiones que aún no se nos han aparecido como evidentes (criterio de verdad). El error viene cuando, siendo la voluntad mucho más amplia y extensa que el entendimiento, no se mantiene en los mismos límites sino que se extiende a las cosas que no se han concebido de forma clara y distinta (criterio de evidencia); entonces, se extravía fácilmente y escoge lo falso como verdadero y el mal por el bien.[37]

Esto significa que si alguien hace un juicio a partir de lo que el entendimiento no ha percibido de manera clara y distinta, con toda seguridad lo que obtendrá será una creencia falsa; en otras palabras: juzgar con verdad requiere, por un lado, del entendimiento, pues sin éste nada se puede concebir y, por otro, de la voluntad, pues a través de ella damos nuestro asentimiento a la cosa percibida. La voluntad debe contenerse, entonces, hasta no percibir algo con claridad y distinción. El *rol* del intelecto en el conocimiento es proporcionar percepciones claras y distintas que causen la inclinación de la voluntad: "Por ejemplo: examinando estos días pasados si alguna cosa existía en el mundo y, conociendo que del hecho de examinar esta cuestión se seguía con toda evidencia que yo, que era el que examinaba, existía, no podía por menos de pensar que una cosa que tan claramente concebía yo, era verdadera; no me encontraba obligado por una fuerza exterior a pensar así, sino que a la gran claridad del entendimiento ha seguido una gran inclinación de mi voluntad".[38]

Esto último muestra una condición necesaria para juzgar: el abrirse del entendimiento a lo claro y distinto, esto es, a la idea que es presente y manifiesta a un espíritu atento, y que es distinta, en tanto es precisa y separable de todas las demás;[39] si el juicio se hace en estas condiciones es seguro que se afirmará con verdad.

Si el entendimiento es entonces el ámbito donde lo claro y distinto debe presentarse para que la voluntad pueda inclinarse por aquello que es percibido (intuido) evitando así todo error, en el *cogito* lo que tenemos es una percepción (intuición) que se muestra bajo el telón de la claridad y distinción, criterio de evidencia de todo conocimiento verdadero. Ahora, si recordamos que a esta intuición se llega a través de la *crisis* de las facultades cognitivas, en este contexto ¿qué podría significar el *cogito*? En mi opinión, si lo que está en juicio en la duda metódica son nuestras facultades, y a pesar de ello podemos llegar a un conocimiento indubitable (la constatación de mi ser en tanto pensante), esto significa que algunos procesos del pensamiento resistieron la crisis escéptica y que en éste hay ciertas formas de proceder que nos conducen a conocimiento verdaderos; *cogito ergo sum*, expresaría la prueba de la existencia de estas pautas del entendimiento. En este contexto propongo que el *cogito*, como principio de la ciencia y la filosofía, expresa las *condiciones de posibilidad* del conocimiento, y éste no se

[37] *Cf.* A/T VII, 57-59. CSM, 39-41; *cf.* B. Williams, *op. cit.,* pp. 165-169. Para la teoría del error cartesiana.

[38] A/T VII, 58 y 59; CSM II, 40 y 41.

[39] A/T XIII-1, 22.

fundamenta en un enunciado cuyos vínculos lógicos con otros enunciados debemos esclarecer, sino en los límites y posibilidades propias del pensamiento cuyos procesos quedan al descubierto, junto con el criterio de verdad, en la duda metódica.

No es el *cogito* un enunciado incorregible y autoverificable, sino la constatación de la posibilidad de todo hombre para arribar a conocimientos verdaderos, a través de una dirección metódica de su pensamiento.

Conclusiones

Interpretar el *cogito* como un enunciado incorregible y autoverificable, si bien puede ser una lectura "creativa", no sólo tiene un débil respaldo en los textos cartesianos, sobre todo oscurece una de las formas en que Descartes entendía el *cogito* como principio del conocimiento: es el pensamiento donde lo claro y distinto se hace presente, y esto se da a través de la propias pautas de aquél; siendo esto así, Descartes habría tratado de establecer, años antes que Kant, los límites y las posibilidades de las facultades humanas.

En el ámbito de la historia de la filosofía me parece que entender el *cogito* como ahora propongo no sólo es congruente con los propios textos y pretensiones de Descartes, además es apropiado y nos da pautas significativas para entender el desarrollo de la fenomenología —y que hiciera de Husserl, según José Gaos,[40] un *neocartesiano*—, así como también para replantear una reflexión importante sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento propias del pensamiento humano.

La recepción de la historia del pensamiento filosófico está llena de "traducciones" y hasta de traiciones, deslealtades, distorsiones, plagios, en fin, de innumerables vicios y, desde luego, también de virtudes pues —aunque parezca perogrullada— está hecha por seres humanos. Reducir el *cogito* a un enunciado incorregible y autoverificable, a mi juicio, constituye una de estas *superficialidades* que se cometen en la lectura de nuestro pasado. La ligereza y frecuencia con lo que esto aparece hace patente la necesidad de establecer vínculos sólidos entre el trabajo de reconstrucción histórica de las propuestas de los filósofos y la propia reflexión filosófica, con lo cual se evitaría en gran medida las tergiversaciones de nuestra tradición.

[40] *Cf.* José Gaos, "La actualidad de Descartes", en *Obras completas. X. De Husserl, Heidegger y Ortega*. México, UNAM, 1999, pp. 53-64.

¿Qué es sentir? Aspectos fenomenológicos de la interacción mente-cuerpo en la “Sexta meditación”[1]

Ariela Battán Horenstein

> Yo también encuentro que los sentidos me muestran que el alma mueve el cuerpo, pero no me enseñan (ni tampoco el entendimiento o la imaginación) el modo cómo lo hace...
>
> Carta de Elizabeth a Descartes del 1 de julio de 1643

Introducción

El presente trabajo intenta ser un ejercicio reflexivo a partir de un horizonte de problemas descuidado por los estudiosos del cartesianismo. El tema en general que me interesa tratar aquí está en estrecha vinculación con el problema de la sensibilidad o de la posibilidad del conocimiento sensible en René Descartes. Sin embargo, entiendo que tal enunciación problemática oculta y desvanece el genuino interés de este trabajo: que es, precisamente, si es posible hablar en el contexto general del pensamiento cartesiano de la institución de un ámbito fenomenológico en el cual la pregunta por la sensibilidad adquiere nuevos criterios de validez y justificación. La meta del planteamiento y tratamiento de estas cuestiones es reintroducir la “interacción sustancial” (que el dualismo ontológico ha vuelto ininteligible e incomprensible para la reflexión filosófica, como así también para la explicación causal-mecánica) en un posible marco epistemológico de elucidación. Para esto es claro que debemos abandonar tanto el marco de la reflexión metafísica por medio del cual aprehendemos las nociones claras y distintas de Dios, alma, sustancia, etcétera, como así también las nociones con que la física mecanicista explica la *res extensa*. Esto implica en definitiva abandonar el dualismo como marco teórico de comprensión y tratamiento de la interacción mente-cuerpo para, en cambio, poner la atención en ese ámbito fenomenológico en el cual Descartes intentará responder a la pregunta ¿qué es sentir?

[1] Quiero agradecer los comentarios, sugerencias y preguntas que, en ocasión de las Jornadas Cartesianas organizadas por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, recibí de Alejandra Velázquez Zaragoza, Zuraya Monroy Nasr, María Noel Lapoujade y Daniel Garber, las cuales me han permitido volver a pensar algunas cuestiones y descubrir otras nuevas. Dedico este humilde trabajo a la doctora Laura Benítez, que me enseñó a leer a Descartes.

Leiser Madanes, en el artículo titulado "¿Abandonamos la partida? Consideraciones sobre problemas mente-cuerpo en Descartes", plantea este desafío, pero no lo asume. Allí sostiene que "limitar el examen de la relación mente-cuerpo al problema de la posible o imposible interacción entre sustancias implica forzar una conceptualización sustancialista que Descartes mismo intentó eludir",[2] y más adelante continúa: "ningún hombre de buen sentido jamás ha puesto en duda que tiene un cuerpo. Simplemente, no encontramos una justificación para esta creencia que sea tan firme y evidente como la justificación de la creencia en la existencia de nuestra alma y en la existencia de Dios. El hecho de que no dispongamos de una ciencia de la unión alma-cuerpo no implica que debamos abandonar nuestra creencia en dicha unión".[3]

Ahora bien, en mi opinión, ha sido en el siglo XX la fenomenología la corriente filosófica que sin recaer en reduccionismos diseña y desarrolla esa "ciencia de la unión" (Husserl, Merleau-Ponty, Henry) dotando a la reflexión acerca de las vivencias de los recaudos metodológicos necesarios para evitar el subjetivismo. Es conocido que para la fenomenología el dualismo cartesiano ha representado desde siempre un horizonte problemático a superar y de hecho nociones tales como las de *Leib* o conciencia *engagé* han constituido originales intentos de respuesta. Sin embargo, y nuevamente en mi opinión, no ha sido suficientemente estudiada la influencia que tuvo en la filosofía fenomenológica el discurso cartesiano sobre la unión.[4] Bajo esta inspiración y en vistas a determinar el carácter de esta influencia es que me interesa en el presente trabajo analizar el problema de la interacción mente-cuerpo pero dentro del marco teórico que proporciona la unión a fin de describir ese ámbito fenomenológico en el cual encuentra fundamento y justificación la "ciencia de la unión". Quedará para próximos trabajos profundizar en el otro tema, el cartesianismo de la fenomenología.

A continuación consideraré, en primer lugar, la definición del marco teórico de la unión para poder caracterizar el ámbito fenomenológico donde se concreta la interacción al modo de la percepción sensorial; en segundo lugar, analizaré el fenómeno del dolor e intentaré determinar el papel que cumple cuando se lo utiliza en el contexto de la distinción mente-cuerpo y cuando se lo utiliza en el contexto de la unión; por último, esbozaré los supuestos centrales de una "ciencia cartesiana de la unión". Tomo esta expresión de Madanes, aunque es claro que no es posible reclamar para el ámbito tan incierto de la unión una "ciencia" o *episteme* (en sentido cartesiano) que dé cuenta de él. Quizás lo más prudente sea referirse a esto como una prueba de la unión que proporciona una "certeza moral", en el sentido en que es concebida por Descartes en *Principios*, co-

[2] Leiser Madanes, "¿Abandonamos la partida? Consideraciones sobre problemas mente-cuerpo en Descartes", en Laura Benítez y José Antonio Robles, comps., *El problema de la relación mente-cuerpo*. México, UNAM, 1993, p. 53.

[3] *Ibid.*, p. 55.

[4] Resulta interesante mencionar que en *Fenomenología de la percepción* aparecen recurrentemente citadas las cartas de Descartes a Elizabeth, en donde es tratado especialmente el tema de la unión antes bien que el de la distinción de mente y cuerpo.

mo la certeza que se predica de las creencias con las que guiamos nuestras acciones y de las cuales no dudamos aun cuando quepa la posibilidad de que sean falsas.[5]

El problemático dominio de la unión

El tratamiento tradicional del problema de la interacción mente-cuerpo se ha realizado dentro del marco más amplio del dualismo ontológico. En el contexto general del pensamiento cartesiano la interacción mente-cuerpo, aún teniendo como trasfondo el dualismo, es considerada un hecho, el problema se suscita a la hora de esclarecer este hecho. La principal dificultad para comprender esta interacción radica en la definición de la mente y el cuerpo como sustancias absolutamente distintas y en la imposibilidad de que se establezcan relaciones causales entre una y otro (esto en lo que respecta a la caracterización ontológica del dualismo sustancial); es decir, la dificultad la proporciona el esquema dualista en el cual el problema de la interacción es introducido para ser esclarecido. ¿Qué pasa entonces cuando ese contexto dualista de definición ontológica es reemplazado por el de la unión?, ¿cómo entender, entonces, la interacción si es que en algo cambian las circunstancias hermenéuticas en este contexto de la unión? y ¿cuáles son las objeciones que se harían a este marco de comprensión?

De la definición sustancialista de la *res cogitans* y la *res extensa* no se deduce ni infiere la capacidad de éstas para interactuar, sin embargo, el cuerpo y el alma humanos efectivamente lo hacen, este hecho inaugura un ámbito vital que escapa a las conceptualizaciones de la metafísica, lo cual no quiere decir que escapa a toda posible conceptualización. Ha sido citada hasta el cansancio en virtud de este tema la carta en la cual Descartes recomienda a Elizabeth, ante la insistente interrogación de esta última sobre la posibilidad de "explicar" la interacción mente-cuerpo, abandonar la meditación y el estudio que son guiados por el entendimiento.

Ahora bien, ya conocemos el destino de estas palabras interpretadas bajo el sello del dualismo ontológico, veamos qué podemos encontrar de nuevo en ellas interpretadas desde el contexto de la unión. "[L]as cosas que pertenecen a la unión del alma con el cuerpo no se conocen sino oscuramente por el entendimiento, pero se conocen muy claramente por medio de los sentidos".[6]

Hasta aquí, y siguiendo el propio razonamiento de Descartes, no se niega la posibilidad de conocer la unión, sino que se establece cuál es el medio, en este caso la facultad más adecuada para hacerlo, y se restringe la capacidad del entendimiento para acceder con claridad a ese conocimiento (el problema, lo dirá Descartes más adelante, es lógico, la posibilidad de concebir simultáneamente la unión y la distinción). Sin embargo, y en consonancia con lo antes dicho, Descartes continúa caracterizando ese ámbito en el que se realiza el conocimiento de la unión, ámbito que, vale destacar, es

[5] *Cf.* A/T IX, 323.
[6] A/T, III, 692.

más familiar para los que no filosofan y sólo se sirven de sus sentidos. Éstos, dirá, "no dudan de que el alma mueve al cuerpo y de que el cuerpo actúa sobre el alma; pero consideran a ambos como una sola cosa, es decir, conciben su unión, pues concebir la unión que hay entre dos cosas es concebirlas como una sola".[7]

El problema de la concebibilidad de la unión no concierne al entendimiento, pues éste, mediante los pensamientos metafísicos, se ha vuelto permeable a la noción de alma; tampoco es de incumbencia de la imaginación, por la que acostumbramos "formar las nociones del cuerpo", de modo que resulta lícito reevaluarla bajo otros parámetros. Descartes inaugura un ámbito fenomenológico de comprensión de la unión, un ámbito "pre-tético", anterior a la ciencia y a la metafísica, a partir del cual "sirviéndose solamente de la vida y de las conversaciones habituales, y absteniéndose de meditar y de estudiar [...] se aprende a concebir la unión del alma y del cuerpo".[8]

Para poder entender en qué sentido sostiene Descartes la concebibilidad de la unión será necesario salir del ámbito del entendimiento para pasar a considerar los parámetros y coordenadas que configuran la experiencia de la "encarnación" en el ámbito fenomenológico.

Esto es precisamente lo que se encuentra planteado y desarrollado en la "Sexta meditación", aunque no es éste el tema principalmente considerado, emerge casi espontáneamente cuando Descartes plantea la necesidad de examinar lo que es sentir. El objetivo que anima la reflexión cartesiana está íntimamente vinculado con el establecimiento de un ámbito fenomenológico a partir del cual es posible aportar "pruebas" (no concluyentes, ni definitivas, sólo complementarias) de la existencia de las cosas corporales.

La "Sexta meditación" funciona discursivamente como la contracara de la "Primera meditación", en ésta, la descripción de las vivencias, la certeza fenomenológica del mundo y del cuerpo como *mío* son radicalmente puestas en tela de juicio. A diferencia de la "Primera meditación",[9] en la "Sexta meditación" ya tiene Descartes la garantía del Dios benevolente y el fundamento de la ciencia que le permitirá, por un lado, restablecer un cierto crédito a la sensibilidad y, por otro, otorgarle un valor epistémico (aunque relativo) a ese ámbito fenomenológico[10] en el que tiene lugar el contacto sensible con

[7] *Idem.*

[8] A/T III, 693.

[9] *Cf.* A/T, IX, 9. En la síntesis de la "Primera meditación" afirma: "En la primera expongo las razones por las cuales podemos dudar en general de todas las cosas y en particular de las cosas materiales, por lo menos mientras no tengamos otros fundamentos en las ciencias que los que hemos tenido hasta ahora".

[10] *Cf.* A/T, IX, 214. En la síntesis de la "Sexta meditación" sostiene: "distingo la acción del entendimiento de la de la imaginación; se describen las notas de esta distinción, muestro allí que el alma del hombre es realmente distinta del cuerpo y, sin embargo, que está tan estrechamente fundida y unida con él que forman un compuesto como si fueran una misma cosa. Allí se exponen todos los errores que proceden de los sentidos, juntamente con los medios para evitarlos. En fin, aduzco todas las razones de las que se puede concluir la existencia de las cosas materiales: no se trata de que las juzgue muy útiles para probar lo que prueban, a saber, que hay un mundo, que los hombres tienen cuerpos, y otras cosas semejantes que jamás han sido puestas en duda por ningún hombre de buen sentido, sino porque considerándolas de cerca se llega a conocer que no son tan firmes ni tan evidentes como las que

el mundo. Descartes afirma en la “Sexta meditación”: “es oportuno que examine al mismo tiempo lo que es sentir y que vea si de estas ideas que recibo en mi espíritu por este modo de pensar que llamo sentir, puedo extraer alguna prueba cierta de la existencia de las cosas corporales”.[11] Sin embargo, lo que sigue a continuación es una descripción fenomenológica y no un examen intelectual. En esa descripción predominan verbos tales como “sentir”, “observar”, “percibir”, “experimentar sentimientos”, sin el más mínimo análisis o escrutinio de estas “acciones”. Naturalmente, como lo hace en la “Primera meditación”, Descartes intentará relativizar el valor de estas afirmaciones, sin embargo, no recurre para ello, una vez que, como veíamos, ha adquirido el fundamento de la ciencia y la garantía divina, a las verdades de la metafísica o a las de la matemática, muy por el contrario se mantiene dentro de ese ámbito de la sensibilidad y la vivencia que proporciona el “saber” experiencial. Es justamente apoyado en estas consideraciones que puede afirmar: “muchas experiencias arruinaron poco a poco el crédito que había concedido a los sentidos [...] y así en una infinidad de ocasiones, he encontrado erróneos los juicios fundados sobre los sentidos externos, y [...] aún sobre los internos”.[12]

Tenemos entonces, por un lado, ciertas experiencias y vivencias que me permiten admitir que tengo un cuerpo, que los demás cuerpos son cómodos o incómodos para mí; que son duros o coloreados, y tenemos también experiencias que en ocasiones demuestran que estas percepciones están equivocadas; a partir de lo cual es posible concluir con Descartes que “la percepción de los sentidos es muy oscura y confusa”. Por el contrario, nos dice, “todo lo que concibo clara y distintamente, es decir, todas las cosas que en general están comprendidas en el objeto de la geometría especulativa se encuentran verdaderamente en los cuerpos”.[13] Se plantea aquí con claridad la diferente finalidad a la que se orienta por un lado la especulación llamémosle “científica” o “filosófica”, y la descripción “fenomenológica” de la sensibilidad. La primera tiene por meta determinar qué es lo que *verdaderamente* se encuentra en los cuerpos, es decir, determinar su naturaleza en tanto cosas extensas.[14] Sin embargo, cuando Descartes se aboca a la tarea de responder a la pregunta “¿qué es sentir?” abandona estas pretensiones veritativas por considerar que sólo conciernen al espíritu y no al compuesto de mente y de cuerpo.[15]

Ahora bien, ¿qué le corresponde conocer al compuesto? Pues algo fundamental, lo relativo a que tengo un cuerpo, que somos seres encarnados. Descartes denomina

nos conducen al conocimiento de Dios y de nuestra alma, de modo que éstas son las más ciertas y las más evidentes que puedan entrar en el conocimiento del espíritu humano”.

[11] A/T IX, 272.

[12] *Ibid*., 271.

[13] *Ibid*., 278.

[14] De continuar la indagación en esta dirección debería introducir el problema de las cualidades primarias que necesariamente requiere aclaración, dado que no es ésta la motivación central del trabajo me permito dejar al margen esta importante cuestión dentro de la teoría cartesiana de la percepción.

[15] A/T IX, 281.

a esto "enseñanza de la naturaleza". La naturaleza es entendida en este caso como la disposición y orden de las cosas dadas por Dios al hombre en tanto que, precisamente, compuesto de mente y cuerpo, es para Descartes una fuente de creencias.[16] Muchas de estas creencias originadas en la percepción sensorial no son verdaderas, pero tampoco es posible afirmar que todas sean falsas, aun cuando al ser examinadas bajo el criterio de evidencia cartesiano resulten confusas y oscuras. Sostiene: "no pienso en verdad que deba admitir temerariamente todas las cosas que los sentidos parecen enseñarnos, pero tampoco pienso que deba poner en duda a todos en general".[17] Y hacia el final de la "Sexta meditación" afirma bajo la misma suposición, "esta naturaleza no me enseña nada más expresa y sensiblemente sino que tengo un cuerpo, que está mal dispuesto cuando siento dolor, que tiene necesidad de comer o de beber... Y, por consiguiente, no debo de ningún modo dudar que hay en esto algo de verdad".[18]

Por otro lado es importante también recordar que estas creencias que no siempre son verdaderas, y que pueden en ocasiones resultar confusas son la mayoría de las veces "útiles", pues son las que guían nuestras acciones cotidianas y nuestras vidas. Tal como sostiene J. Cottingham, "junto con la voz de la naturaleza como razón, Descartes está preparado para reconocer la conflictiva voz de la naturaleza como experiencia y esta voz cuenta una historia diferente: que los seres humanos no somos mentes incorpóreas vinculadas con los cuerpos, somos criaturas de carne y sangre, seres físicos".[19]

Ahora bien, ¿es contradictoria esta concepción respecto de la que postula la distinción mente-cuerpo y define la esencia de la subjetividad como cosa puramente espiritual? En mi opinión no es contradictoria, sino más bien complementaria, pues si bien es claro que la unión y la distinción no pueden pensarse simultáneamente, por ser esto sí contrario a las leyes de la lógica, no obstante pueden concebirse de manera consecutiva. El propio Descartes recomendará a Elizabeth en la carta ya mencionada de julio de 1643 proceder en orden empezando por "atribuir extensión y materia al alma", precisamente porque, continúa diciendo, "después de haber concebido bien esto y de haberlo experimentado en vos misma, os será fácil considerar que la materia que habéis atribuido a este pensamiento no es el pensamiento mismo, y que la extensión de esta materia es de una naturaleza ajena a la extensión de este pensamiento",[20] lo cual significa volver a concebir a la mente y al cuerpo por separado.[21]

[16] Son precisamente estas creencias la base de los prejuicios elaborados en la infancia que luego son arrastrados hasta la vida adulta de los cuales se ocupa Descartes en los *Principios*.

[17] *Ibid*., 276.

[18] *Ibid*., 279.

[19] J. Cottingham, "Descartes, *Sixth Meditation:* The External World, 'Nature' and Human Experience", en *Philosophy*, vol. 20, 1986, p. 89. La traducción es mía.

[20] A/T III, 692.

[21] *Cf.* Laura Benítez, "Reflexiones en torno al interaccionismo cartesiano", en L. Benítez y J. A. Robles, comps., *op. cit.*, p. 41. Benítez arriba a tres conclusiones, acuerdo con dos de ellas: 1) que "en la noción de primitiva de la unión si bien se da un dualismo atenuado no se da la cancelación de una sustancia en favor de otra, esto es Descartes no es reduccionista, le interesa mantener aunque ín-

En virtud de la posibilidad de una “certeza de la unión” creo que la carta antes citada constituye un aporte fundamental, tanto en lo metodológico como así también en lo referido a los supuestos ontológicos en que aquélla se apoyaría. Descartes establece un “orden de la concepción” que tiene por finalidad, precisamente salvar de la contradicción a quien se sumerge en estas especulaciones. Es interesante notar que de ser factible una “certeza de la unión” sería ésta reacia a la ambigüedad y a la contradicción, de hecho sabemos que sólo un insensato puede dudar de que tiene un cuerpo y, aun sin el resguardo que la verdad y los criterios de la evidencia proporcionan en este ámbito fenomenológico del sentir, son “locos” quienes creen que por ejemplo “su cuerpo es de vidrio”.

Otro aspecto de este dominio de la unión que resulta interesante destacar es la importancia otorgada a la “experiencia”; es preciso, primero, no sólo concebir sino también experimentar la unión para poder, en una segunda instancia, volver a separarlas. Teniendo en cuenta esta carta y el recorrido completo de las *Meditaciones metafísicas*[22] podría pensarse incluso que en lo que respecta a la adquisición y descubrimiento de las verdades de la metafísica y la ciencia y considerando su preeminencia y suficiencia cognoscitiva, la experiencia, ya sea para examinarla, ponerla en duda, incluso para desecharla, constituye un paso fundamental en el camino de búsqueda de la certeza.

Una consideración así de la experiencia permite, por otro lado, rescatar la reflexión sobre el problema de la unión del ámbito de la “no-filosofía” donde parece haberla colocado Descartes y los estudiosos del cartesianismo acabaron por recluir. Cómo entender la recomendación de Descartes a Elizabeth sobre la suficiencia de las conversaciones habituales para hacer inteligible la unión es, en mi opinión, una cuestión de énfasis, y yo prefiero ponerlo en la consideración cartesiana de aquel recurso como un procedimiento para hacer familiar la noción de la unión y no la simple resignación ante algo incomprensible. Dice Madanes:

> El itinerario de las *Meditaciones* en su búsqueda de creencias ciertas nos llevó a concluir que es cierta la creencia de que yo existo, de que Dios existe, de que las cosas materiales existen. Descartes parece estar indicando que hay otro camino que debe seguirse si se desean investigar otro tipo de problemas. La tarea consistiría —según la manera en que el propio Descartes comienza a ejercerla— no en probar o explicar algo, sino en describir cierta clase de experiencias que reciben el nombre de enseñanzas de la naturaleza.[23]

timamente unidos al alma y al cuerpo como separables”, y 2) que “Descartes no concibe al alma y al cuerpo como sustancias incompletas de ahí que no pase de la unión a la unidad sustancial. La unión en principio es entremezcla pero en principio separable”. Respecto de la tercera conclusión aludida, no alcanzo a entender bien a que se refiere Benítez con “concepto de persona” y en qué sentido se lo atribuye a Descartes.

[22] Naturalmente habría que incluir también el *Discurso del método*.

[23] L. Madanes, “¿Abandonamos la partida? Consideraciones sobre problemas mente-cuerpo en Descartes”, en L. Benítez y J. A. Robles, comps., *op. cit.,* p. 59.

La opinión de Madanes fortalece la idea de que Descartes está dando forma a un ámbito fenomenológico en el cual la unión mente-cuerpo es no sólo concebible, sino también "elucidable", aunque no en términos causal-mecánicos como lo reclamaría una explicación científica, sino más bien en la forma de una descripción de los fenómenos, de las vivencias, es decir, de la interacción efectiva[24] y de los variados modos de darse.

El fenómeno del dolor

Ahora bien, ¿cuál es la experiencia que nos coloca más radicalmente ante la certeza de la unión? Pues esta experiencia es la del sentimiento del dolor. El placer, aun el más carnal, puede ser reinterpretado en términos espirituales como "regocijo del alma"; en cambio el "dolor físico" ni siquiera en sus formas más atenuadas deja de remitir al *yo* como totalidad, como compuesto de alma y cuerpo. Sostiene Cottingham al respecto que cuando siento dolor hay que insistir en las categorías excluyentes del dualismo, es decir, "preguntar si el dolor es un evento físico o mental no funciona. El dolor no pertenece a mi mente o a mi cuerpo sino a mí en tanto creatura encarnada".[25]

En la "Sexta meditación" encontramos tres referencias al dolor claramente diferenciadas, una primera a la que Descartes recurre como la prueba de la percepción confusa; una segunda en la cual la experiencia del dolor funciona como una forma de transmisión de la enseñanza de la naturaleza, y una tercera consistente en la explicación física del dolor.

Cada una de estas referencias se encuentra dentro de un marco conceptual diferente y en ese sentido constituyen elementos de análisis para distintas experiencias. Lo que en mi opinión otorga una cierta unidad a estas tres referencias al dolor es la consideración de éste como un fenómeno por el hecho de ser una vivencia antepredicativa[26] que nos coloca de una manera particular en el mundo. En la medida en que es un fenómeno también es que puede ser analizado en este contexto de la unión y vale la pena hacerlo.

En esta dirección interpretativa se orienta el artículo de U. Renz "Klar, aber nicht deutlich..." y su reconsideración de la experiencia del dolor en el pensamiento cartesiano como algo más que un simple ejemplo elegido como recurso retórico o caso ilustrativo para la exposición. Según esta autora el tema del dolor adquiere en Descartes un interés filosófico precisamente porque en su obra se produce "una somatización del fenómeno del dolor" y "simultáneamente se manifiesta [...] una tendencia contraria,

[24] La conversación con Burman es otra fuente que sirve de apoyo a la consideración de que en Descartes este recurso a la "experiencia" es un medio para conocer algo que no puede ser explicado o que sería difícil hacerlo.

[25] J. Cottingham, "Descartes, *Sixth Meditation:* The External World, 'Nature' and Human Experience", en *op. cit*., p. 88. La traducción es mía.

[26] En este sentido es que el médico no "sabe más" acerca del dolor que quien lo padece.

según la cual el dolor es considerado como un fenómeno espiritual, a pesar del condicionamiento fisiológico".[27]

La primera referencia al dolor que aparece en la "Sexta meditación" es en el contexto del examen de las creencias provenientes de los sentidos y la justificación de los motivos por los cuales fueron puestas en dudas. Se pregunta Descartes, "¿hay acaso algo más íntimo o interior que el dolor? Y, sin embargo, he sabido alguna vez por algunas personas que tenían los brazos y las piernas cortados que les parecía a veces sentir aún dolor en la parte que les había sido cortada. Esto me daba motivo para pensar que no podía tampoco estar seguro de estar afectado en uno de mis miembros, aunque sintiera en él dolor".[28]

El fenómeno del dolor constituye aquí una prueba en la medida en que nos mantenemos dentro del marco problemático de determinar la existencia del mundo externo y bajo el supuesto ontológico del dualismo. Se ve en este párrafo la doble significación del fenómeno del dolor, por un lado "somatizado" y en función de ello incierto; por otro "espiritualizado" y seguro, en la medida en que no puedo dudar de que "siento un dolor" aun cuando pueda equivocarme al tratar de identificar dónde reside y si es que procede de alguna parte de "este cuerpo que con cierto derecho llamo mío". Este mismo argumento es utilizado en *Principios* para precisar el significado de las nociones de claridad y distinción, la diferencia en el tratamiento del fenómeno del dolor consiste en que en esta obra la confusión está en el "juicio oscuro que [los hombres] forman acerca de la naturaleza [del dolor] porque consideran que hay en la parte doliente algo análogo a la sensación del dolor".[29]

La tercera referencia al dolor que encontramos en la "Sexta meditación" comparte con la primera tanto el marco problemático como el supuesto ontológico y lo que se intenta con ella es precisamente dar una explicación causal-mecánica del dolor para poder entender casos equívocos de percepción como puede ser el del miembro fantasma.[30]

[27] U. Renz, "Klar, aber nicht deutlich. Descartes' Schmerzbeispiele vor dem Hintergrund seiner Philosophie", en *Studia Philosophica*, vol. 62, 2003, pp. 150 y ss. La traducción es mía.

[28] A/T IX, 275.

[29] A/T VIII, 330; *cf.* U. Renx, "Klar, aber nicht deutlich. Descartes' Schmerzbeispiele vor dem Hintergrund seiner Philosophie", en *op. cit.*, p. 159. Renz se detiene a analizar en el caso de los *Principios* la asignación de magnitud al dolor, pues allí se refiere Descartes a un dolor intenso. Para esta autora la magnitud tiene relevancia justamente por tratarse del fenómeno del dolor. "La palabra 'intenso' —afirma— tiene allí un carácter adverbial antes que adjetivo. El hecho de que se trate de un gran dolor hace evidente ese momento del sentimiento mismo del dolor que no permite distinguir entre vivencia subjetiva y contenido objetivo. El dolor considerado como sentimiento tiene lugar en tanto que yo lo siento" (la traducción es mía). El recurso al sentir y el hecho de que se trata de un dolor intenso sugieren, según Renz, que no se llama clara una determinada idea del dolor sino la misma sensación dolorosa.

[30] *Cf.* A/T VIII, 285. "La física me enseña que este sentimiento se comunica por medio de los nervios distribuidos en el pie, los cuales son como cuerdas tirantes que van desde allí hasta el cerebro; cuando se los tira en el pie, tiran también al mismo tiempo en el lugar del cerebro de donde salen y adonde vuelven y excitan ciertos movimientos que la naturaleza ha instituido para hacer sentir dolor al espíritu, como si ese dolor estuviera en el pie [...] puede ocurrir que aunque sus extremidades que

La segunda referencia al dolor, en cambio, posee características distintivas. Se encuentra ubicada en los párrafos dedicados a describir lo que la naturaleza enseña, entendida aquélla como "experiencia", y no como "voz de la razón". La enseñanza más importante es que "no estoy alojado en mi cuerpo como un piloto en su barco, sino que, además [...] le estoy muy estrechamente unido y confundido de tal modo que formo un único todo con él".[31]

Es claro que ya se ha modificado aquí el marco teórico en el cual esta afirmación tiene lugar, se trata ahora del contexto de la unión. Pues bien, entonces, ¿qué función cumple, en el argumento cartesiano que pretende justificar la unión, el ejemplo del dolor, el mismo que, como vimos unos párrafos antes y pocos después, es utilizado para confirmar la incertidumbre de la percepción sensorial?

Antes de responder a la pregunta es preciso enfatizar el carácter fenoménico que le hemos reconocido al dolor. Es precisamente porque es una vivencia subjetiva que es susceptible de ser descrito, es la perspectiva de la primera persona la que se privilegia aquí y esto supone una diferencia importante respecto de las otras dos menciones al dolor.

Teniendo esto en cuenta es que se puede decir que el fenómeno del dolor constituye una suerte de "prueba". Madanes distingue entre "explicación" y "prueba" y me parece acertado traerlo a colación aquí. "La prueba —dice— parecería no tener límites: todo lo que aún no sabemos si es verdadero o falso merece el intento de ser probado. La explicación, en cambio, tiene límites más estrechos, si sabemos que algo es falso por lo general requerimos que se explique por qué es falso".[32]

Es comprensible, entonces, que en el marco de una posible "certeza de la unión" no se pretenda recurrir a la explicación puesto que, como lo planteó Descartes previamente, los juicios fundados en los sentidos han resultado ser muchas veces erróneos; la prueba, sin embargo, no tiene una pretensión general sino que más bien vale para cada caso e incluso, yendo más allá de lo que sostiene Madanes, pienso que la prueba no cede ni siquiera ante lo falso, puesto que cambiando ciertas condiciones una percepción falsa puede convertirse en verdadera (estoy pensando, por ejemplo, en ciertos juicios basados en experiencias sensoriales realizados bajo el efecto de alucinógenos).

Si bien el hecho de que mente y cuerpo estén estrechamente unidos no constituye una verdad de razón, más bien la contradice, Descartes recurre a la analogía del piloto y el barco como prueba de la unión. "Pues —concluye— si esto no fuera así, no sentiría dolor cuando mi cuerpo está herido, yo que no soy más que una cosa que piensa, sino que percibiría esa herida sólo por medio del entendimiento, como un piloto percibe por medio de la vista algo que se rompe en su barco".[33]

están en el pie no sean movidas sino solamente algunas de sus partes que pasan por los riñones o por el cuello, esto sin embargo excita en el cerebro los mismos movimientos que podrían ser excitados por una herida recibida en el pie".

[31] A/T IX, 279.

[32] L. Madanes, "¿Abandonamos la partida? Consideraciones sobre problemas mente-cuerpo en Descartes", en L. Benítez y J. A. Robles, comps., *op. cit.,* p. 55.

[33] A/T IX, 279.

Desde luego podríamos preguntarnos si no está haciendo Descartes un uso contradictorio del fenómeno del dolor, pues por un lado afirma:

1. Que el sentimiento del dolor (y el consiguiente juicio) es producto de una percepción confusa en la medida en que lo remitimos a una determinada parte del cuerpo ("Sexta meditación") o porque le atribuimos al dolor una causa fuera de nuestra mente (*Principios*).

Mientras que por otro lado sostiene:

2. Que por el sentimiento igualmente confuso del dolor el juicio "este cuerpo es mío" o "soy un sujeto encarnado" es verdadero.

En uno de los casos, de una percepción confusa obtenemos un juicio falso, mientras en el otro, con la misma percepción confusa confirmamos un juicio. Nuevamente, en especial para salvar a Descartes de la contradicción, debemos recurrir a la idea de un ámbito de la unión que se define y se rige bajo otros criterios: las dos afirmaciones arriba propuestas pertenecen a universos discursivos diferentes, en este sentido el propio Descartes parece defender la independencia de este ámbito fenomenológico o de la unión respecto del de las percepciones claras y distintas cuando afirma que "todos los sentimientos de hambre, de sed, de dolor, etcétera, no son sino ciertos modos confusos de pensar que *proceden y dependen de la unión* y como de la mezcla del espíritu con el cuerpo". Otro testimonio elocuente es la delimitación de los ámbitos y la estipulación de que la naturaleza, esto es la experiencia de la unión, no enseña ni manda "a sacar conclusión alguna respecto de las cosas que están fuera de nosotros, sin que el espíritu las haya examinado cuidadosa y maduramente. Pues sólo al espíritu y no al compuesto de espíritu y de cuerpo corresponde, me parece, conocer la verdad de esas cosas".[34]

El fenómeno del dolor circunscrito a la esfera de la unión constituye una prueba de que somos seres encarnados, pero a la vez funciona como criterio de esta encarnación en la medida en que me permite diferenciar mi cuerpo de los demás que me rodean y reconocerlo *en cuanto* mío.

Algunos supuestos de la "certeza de la unión" (o una respuesta para Elizabeth)

Para finalizar quisiera al menos mencionar los que, según entiendo, serían los supuestos centrales que regirían a esta "certeza de la unión". Hasta aquí he considerado este ámbito fenomenológico en el que la unión tiene lugar y he tratado de mostrar que Descartes reconoce a este ámbito un valor epistemológico en la medida en que es a partir de la investigación de las ideas sensibles (luego de haber arribado a la certeza de las verdades metafísicas y a la garantía divina) que se confirma la existencia de las cosas corporales y, por otro lado, en tanto proporciona un determinado tipo de "certeza". De esto y de lo antes planteado pueden extraerse los siguientes supuestos:

[34] *Ibid*., 285.

1. Que es posible dar cuenta de la interacción mente-cuerpo en términos de "experiencia" (enseñanzas de la naturaleza) y que ésta se encuentra legitimada por una certeza moral.

2. La "experiencia" sería elucidable mediante la descripción fenomenológica de las vivencias.

3. Esta descripción no admitiría la contradicción o la inconsistencia.

4. Tendrían privilegio los sentidos.

5. Habría un orden de la concepción: primero atribuir materia al pensamiento; luego experimentarlo.

6. La claridad y la distinción no funcionarían como criterios de verdad, puesto que incluso percepciones oscuras y confusas podrían ser "moralmente ciertas" o "útiles".

7. No se pretendería alcanzar la verdad como meta, sino lo "útil" para la conservación de la vida plena.[35]

[35] Un tema que no he tratado aquí pero que requiere consideración es el de las "virtudes terapéuticas" que Descartes le atribuye a esta "ciencia de la unión", de la cual por otro lado disponemos todos los mortales, a diferencia de la medicina que es un saber privativo de quienes lo han estudiado.

La reconstrucción de la física cartesiana de Edward Slowik: aciertos y dificultades

Laura Benítez

Introducción

En el presente trabajo intento, a partir de la reconstrucción que de la física cartesiana hace Edward Slowik, re-pensar algunos de sus temas más importantes especialmente en torno al movimiento y los problemas que plantea al interior de la física de Descartes. Me he concentrado básicamente en dos cuestiones que Newton propone como problemas insalvables de la física de los cartesianos y que Slowik trata de resolver siguiendo algunas propuestas y marcos teóricos de la física contemporánea. Me refiero concretamente al problema del movimiento relativo y al del movimiento en el pleno.

Quiero advertir, sin embargo, que la propuesta de Slowik es más comprensiva en la medida en que intenta proporcionarnos una versión consistente de toda la física de Descartes, algo que puede ser muy discutible, sin embargo, creo que las cuestiones que me propongo abordar son suficientemente representativas de la importancia de la física cartesiana para la historia de la ciencia moderna.

El movimiento relativo en Descartes y algunas objeciones de Newton

> El movimiento es sólo un modo del cuerpo moviente, no una sustancia, tal como la figura es un modo de la cosa que tiene figura y el reposo un modo de la cosa en reposo.
>
> A/T IX, II, 25

Como varios comentaristas han hecho notar, en esta declaración cartesiana se pone de manifiesto su rechazo a la teleología aristotélica, esto es, a la explicación por causas finales. Descartes no participa de la idea metafísica de que los cuerpos tienden al reposo, o que ésa sea la finalidad de cualquier móvil. Pero lo que en realidad es más importante es que Descartes no piensa que pueda establecerse una diferencia ontológica fuerte entre un cuerpo en movimiento y uno en reposo. Lo que dice en realidad es que el cuerpo se puede encontrar algunas veces en reposo y otras en movimiento

sin que ello altere su entidad profunda. Estar en reposo no mengua el ser (no tiene ninguna connotación de privación ontológica) ni estar en movimiento incrementa la entidad de ningún móvil (no tiene ningún sentido de cualidad positiva).

Esto nos lleva a la importante consideración de que Descartes, desde que escribió *El mundo o tratado de la luz*, ya tenía la idea de que reposo y movimiento no son sino estados de la materia y pese a que su terminología guarda a veces un sabor tradicional, otras nos sorprende por ser plenamente innovadora. Si no, contrástese el texto de *El mundo*... donde todavía aparece la palabra *cualidad*, para referirse al movimiento, con otro del mismo texto donde el movimiento se refiere directamente como *estado.* Dice Descartes: "Considero que el reposo es también una *cualidad* que debe atribuirse a la materia en tanto permanece en un lugar, como el movimiento es una [cualidad] que se le atribuye cuando cambia de lugar".[1]

El lenguaje sigue siendo el de la explicación metafísica aunque la intención es claramente la de la nueva filosofía natural.

Por otra parte, la terminología de cualidades y modos que Descartes usó también reiteradamente en los *Principios* es, al decir de sus críticos (aquí me refiero particularmente a Stephen Gaukroger), muy poco clarificadora y tenía más el sentido de agradar a los teólogos de la Escuela.[2] Sin embargo, las ideas originales del movimiento y el reposo como simples modos de ser o *manières* de la materia se proponen ya y se hacen perfectamente explícitas con la nueva terminología cuando enuncia su primera ley de la naturaleza en *El mundo*... esto es, su ley de inercia: "La primera es que cada parte de la materia en particular, continúa siempre siendo [permaneciendo] en un mismo *estado* en tanto que el encuentro con otras no la obliguen a cambiarlo".[3]

Por supuesto que la concepción cartesiana del movimiento como un estado de la materia no es algo que moleste a Newton, por el contrario, Koyré afirma que: "Es precisamente la intuición de estado de movimiento, para el movimiento actual, lo que permite a Descartes y permitirá a Newton, afinar la validez de su primera ley del movimiento".[4]

El reproche a la teoría cartesiana del movimiento parte de los supuestos ontológicos que en estos autores difieren diametralmente. En efecto, en tanto que Descartes considera que la extensión es el modo esencial de la materia y con ello establece una igualdad entre materia y extensión, Newton considera que el espacio es por completo distinto al cuerpo puesto que se trata de una entidad no material, menos necesaria que el ser necesario, pero de ninguna manera contingente.

Aunque el peso de la geometría es evidente en ambas concepciones, Descartes limita el espacio, al igual que Aristóteles, a las medidas volumétricas de los cuerpos,

[1] A/T XI, 436-437 (1996).

[2] Stephen Gaukroger, *Descartes an Intellectual Biography*. Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 370.

[3] A/T, XI, 435-436.

[4] Alexandre Koyré, *Newtonian Studies.* Chicago, The University of Chicago Press, 1965, p. 54.

esto es, al espacio interno, siguiendo la terminología tradicional; en tanto que Newton, además de considerar el espacio interno de los cuerpos, sustancializa el espacio externo en vista de que lo considera como *effectus emanativus Deus,* y no como creación de Dios, por lo que resulta simple e infinito.

Por otra parte, aunque para ambos autores el movimiento se reduce realmente a cambio de lugar, el asunto importante es cómo fijar el traslado y, por supuesto, cómo cuantificarlo.

Para Descartes, el movimiento, propiamente dicho, es: "La transportación de una parte de la materia o de un cuerpo de la vecindad de los que le tocan inmediatamente, y que consideramos como en reposo, a la vecindad de otros".[5]

Por su parte Newton dice: "Yo he definido el movimiento como cambio de lugar, debido a que movimiento, transición, traslación, migración y demás, parecen ser palabras sinónimas. Si se prefiere, déjese que movimiento sea transición o traslación de un cuerpo de un lugar a otro".[6]

Desde luego, explica que para él, el espacio es distinto del cuerpo y que el movimiento se da con respecto a las partes del espacio y no respecto a la posición de los cuerpos vecinos y resume críticamente la doctrina cartesiana, que por lo demás considera absurda, evidenciando lo que a su entender son manifiestas contradicciones. Pues, si en realidad hay sólo un movimiento particular que conviene a cada cosa, si esta cosa no es una partícula de materia sino un cuerpo compuesto de muchas partículas, habrá que concluir que, cada una de ellas, tiene un movimiento particular, por lo que la pregunta es ¿cuál ha de considerarse el verdadero movimiento de ese cuerpo?

Pues, dice Newton: "Además, de este movimiento que le es particular a cada cuerpo, también pueden surgir en él otros innumerables movimientos por participación (o en tanto que es parte de otros cuerpos que tienen otros movimientos), los que sin embargo, no son movimientos en el sentido filosófico y hablando racionalmente y conforme a la verdad de las cosas, sino sólo impropiamente y conforme al sentido común".[7]

De todo esto, claro, Newton concluye que la doctrina cartesiana es absurda e incongruente pues, por un lado, sostiene que la Tierra y los planetas no se mueven y por otro les atribuye la tendencia a alejarse del sol.

"¿Qué pasa entonces? —se pregunta Newton— ¿Ha de derivarse esta tendencia del (conforme a Descartes) reposo verdadero y filosófico de los planetas o, más bien, de [su] movimiento común y no filosófico?"

Me parece que en la misma pregunta se empieza a evidenciar la naturaleza del problema. Una cosa es la propuesta del movimiento relativo que hace Descartes y otra el uso que el propio Descartes hace de su propuesta.

[5] A/T, IX, II, 83.

[6] Isaac Newton, "De gravitatione et aequipondio fluidorum", en *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton.* Trad. inédita de José A. Robles. Rupert Hall y Marie Boas Hall, eds., Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 122.

[7] *Ibid*., p. 123.

Con ello quiero decir que la crítica al movimiento relativo como desplazamiento de un objeto respecto a otros, considerados como en reposo, no es insalvable si no se asume el supuesto newtoniano del espacio absoluto. Tampoco parece insoluble el problema de los movimientos derivados como movimientos de las partes que componen un cuerpo, dentro de un marco teórico adecuado. Como veremos a continuación, ésta es una importante aportación de Edward Slowik a la comprensión de la física cartesiana. El problema está más bien en el uso que Descartes hizo de su propuesta respecto al movimiento de la Tierra y los planetas, para ello no existe más justificación que las condenas de la Iglesia, puesto que pocos años atrás Descartes había afirmado que era del mismo parecer que Galileo en cuanto al movimiento de la tierra y los planetas. Por esto las acusaciones de falta de claridad y contradicción que Newton formula no pueden soslayarse.

La importancia del movimiento relacional en la filosofía natural de Descartes, según E. Slowik

> Aunque la filosofía natural de Descartes marca un importante avance en el desarrollo de la ciencia moderna, muchos de sus conceptos específicos de ciencia, particularmente, sus conceptos de espacio, tiempo y movimiento, han sido descartados durante mucho tiempo y consecuentemente descuidados desde su introducción en el siglo XVII.[8]

Slowik busca establecer una versión de la física cartesiana que evite las objeciones que Newton esgrime en su *De gravitatione et aequipondio fluidorum*, por lo que se da a la tarea de presentarnos una teoría cartesiana del espacio-tiempo consistente, que incorpore las diversas propuestas de su física para establecer una evaluación más justa y adecuada de sus aportaciones a la nueva ciencia.

Slowik analiza, comparativamente, las perspectivas newtoniana y cartesiana del movimiento en términos de concepción absoluta y relacional del movimiento desde un marco teórico actual.

De las propuestas cartesianas, Newton concluye que la teoría relacional del movimiento es falsa; no obstante, Slowik observa que la teoría relacional es incompatible con el requisito "duro" de Newton de una trayectoria determinable absoluta, de los móviles.

Para Slowik, Descartes esencialmente acepta la doctrina aristotélica del lugar como "el límite entre la superficie de un objeto y la superficie de los cuerpos materiales contiguos a él" y entiende el movimiento como transferencia de un cuerpo, de la vecindad de los inmediatamente contiguos, considerados como en reposo, a la vecindad de otros.

[8] Edward Slowik, *Cartesian Spacetime. Descartes Physics and the relational Theory of Space and Motion.* Dordrecht / Boston / Londres, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 1.

Estas propuestas se complementan con las ideas de que la materia del cuerpo es idéntica con su extensión espacial y que la totalidad del espacio está llena de materia.

Para Slowik las tesis cartesianas son expresión de una teoría relacional donde los conceptos de "movimiento" y "reposo" tienen sentido cuando se ven como diferentes a las nociones de "velocidad" y "aceleración". Además, los relacionalistas no se comprometen con nociones como "espacio absoluto" o "absoluto reposo" que, por lo demás, son inverificables empíricamente.

Pero el verdadero problema de Descartes no es la propuesta del movimiento relacional, sino el hecho de que, junto a esa propuesta de raigambre aristotélica, Descartes sostiene la existencia del movimiento uniforme inercial que supone un factor geométrico, no aristotélico, en las intuiciones cartesianas de lugar y movimiento, lo cual genera una contradicción.

En el *De gravitatione*... Newton considera que es necesario que la definición de lugar y, por tanto, de movimiento local, sea referida a algo inmóvil, tal como la pura extensión o el espacio en la medida en que es visto como verdaderamente distinto de los cuerpos.

De las propuestas cartesianas, Newton concluye que tanto la línea del movimiento como la velocidad no pueden determinarse en el universo cartesiano y que la teoría relacional del lugar y el movimiento es falsa e ineficaz.

Slowik observa que, siguiendo la lógica del argumento newtoniano, uno podría tomar como verdadero el movimiento relacional y, por tanto, lo falso sería que la línea del movimiento y la velocidad requiera de un patrón temporalmente fijo de posición.[9] Concluye que: "La velocidad y el movimiento de un móvil no se pueden calcular a través de ninguna teoría relacional, dado el requerimiento de Newton, de una trayectoria determinable absoluta".[10]

Más allá de las objeciones de Newton, Slowik considera que las leyes cartesianas de la naturaleza permiten aplicar la teoría relacional del movimiento al mundo físico y subraya que es Descartes quien establece la primera clasificación del movimiento y el reposo, como intrínsecos o primitivos de los cuerpos materiales: "Haberse dado cuenta de que el cuerpo permanece en el mismo estado a menos que una causa externa actúe sobre él, es conceptualmente, abrir un camino tan importante como el de Copérnico al situar al sol en el centro del universo ptolemaico".[11]

No obstante, encuentra que en Descartes no hay un concepto coherente de movimiento inercial, lo cual le obstaculiza en la construcción de un sistema dinámico. Pero concluye finalmente que el requerimiento newtoniano de la velocidad absoluta de todos los cuerpos físicos es muy fuerte y que, por tanto, el argumento en contra de la teoría cartesiana relacional del movimiento no es muy exitoso: "En esencia, la capacidad de

[9] Mi agradecimiento a Eduardo Flichman por su cuidadosa lectura y la recomendación acertada sobre esta cuestión.

[10] E. Slowik, *op. cit*., p. 14.

[11] *Ibid*., p. 45.

registrar un cambio de velocidad (aceleración) es el único requisito que una teoría del espacio-tiempo debe tener y una teoría relacional puede dar razón de estos cambios de un modo perfectamente coherente".[12]

Una noción que resulta fundamental en el estudio y reconstrucción de la física cartesiana es la de cantidad de movimiento (QM) que, para Slowik, juega un papel doble, ya que mide tanto la duración del movimiento como las tendencias instantáneas al movimiento. De ahí que Slowik piense que la cantidad de movimiento tiene para Descartes un carácter holístico y es central para comprender su principio de conservación.

La idea de Slowik es que en el relacionismo cartesiano se harían a un lado las cantidades absolutas de movimiento y, a través de su ley de conservación, podría tomar en cuenta la "rapidez relativa" de los cuerpos individuales en relación con la invariante cantidad de movimiento.

Ello es posible ya que, si movimiento y reposo se consideraran desvinculados de la conservación de la cantidad de movimiento, no serían sino meras relaciones entre un cuerpo y sus vecinos contiguos. Sin embargo, como en el sistema de Descartes, Dios introduce el elemento dinámico de una cantidad de movimiento que se conserva; es esta cantidad de movimiento conservada la que garantiza la existencia de marcos de referencia para determinar los estados individuales del movimiento corpóreo: "Es —dice Slowik— la cantidad de movimiento conservada la que garantiza la existencia de los marcos de referencia para determinar los estados individuales del movimiento corpóreo".[13]

Más que apoyarse en un cuerpo casi en reposo para medir el movimiento, a Slowik le parece que, en Descartes, la fuerza conservada puede individualizar los movimientos corpóreos relativos respecto a ese único marco de referencia.

La innovación de este autor en la interpretación y reconstrucción de la física de Descartes está a la vista. Mientras Huygens utilizó la primera ley del choque para reconstruir la dinámica cartesiana, Slowik usa la noción de cantidad de movimiento (QM) para resolver el problema de las interacciones entre los cuerpos. Esto es, le parece que la dinámica puede resolver el problema de la cinemática cartesiana.

Un comentario final obligado parece ser el de que, si bien uno puede entender que se busquen resolver los problemas del movimiento relativo como Descartes lo concibe, desde la perspectiva del movimiento relacional contemporáneo, apoyándonos en la noción de la conservación de la cantidad de movimiento como marco de referencia preciso para la cuantificación de cualquier movimiento particular, determinando su rapidez, también es verdad que, como Newton lo notó, en la perspectiva del movimiento relativo la diferencia entre estado de movimiento y estado de reposo, al depender de un punto de vista o perspectiva, se vuelve arbitraria.

[12] *Ibid*., p. 36.
[13] *Ibid*., p. 156.

El movimiento en el pleno

Para Descartes el universo físico es materia en movimiento cuya propiedad o modo esencial es la extensión en largo, ancho y profundidad, esto es, estar dotada de dimensiones cuantificables. El problema es que, además de las dimensiones o medidas volumétricas de los cuerpos, a saber, su espacio interno, no existe ningún espacio sin materia o espacio externo.

Nos encontramos frente a la postulación del pleno cartesiano en el cual "todos los lugares están llenos de cuerpos" pero además: "Cada parte de la materia es de tal modo proporcionada al tamaño del lugar que ocupa que no sería posible que llenara uno más grande ni que se encerrara en uno menor, ni que ningún otro cuerpo encontrara allí lugar mientras esa parte permanezca en él".[14]

Sin duda alguna el plenismo representa una condición difícil de salvar para la explicación del movimiento. Para muchos comentaristas actuales el movimiento en el pleno cartesiano es imposible y Newton vio, en la identificación de materia y espacio, un error ontológico de base que hace de la explicación del movimiento en la física cartesiana una ficción:

> Además, como Descartes parece haber demostrado que el cuerpo no difiere para nada de la extensión, abstrayendo la dureza, el color, el peso, el frío, el calor y las restantes cualidades de las que el cuerpo puede carecer, de tal manera que al final sólo queda su extensión en largo, ancho y profundo, que es la única que pertenece a su esencia [...] responderé este argumento explicando lo que son la extensión y el cuerpo y cómo difieren la una del otro; ya que la distinción de sustancias extensas y pensantes [...] es el principal fundamento de la filosofía cartesiana [...] considero de la mayor importancia aniquilar esa filosofía respecto a la extensión, a fin de establecer fundamentos más ciertos de las ciencias mecánicas.[15]

Para Newton "las posiciones, distancias y movimientos locales de los cuerpos han de referirse a las partes del espacio" puesto que, por un lado, no puede existir nada que no esté relacionado con el espacio. El espacio es condición de existencia de los entes pero, además, en el espacio están ya las figuras de todo tipo, de modo que su "delineación material" es sólo su representación corpórea:[16] "Finalmente, el espacio es eterno en duración y es de naturaleza inmutable y esto porque es el efecto emanativo de un ser eterno e inmutable".[17]

Frente al plenismo, Newton argumenta que podemos concebir la extensión como existiendo sin sujeto alguno, ya que podemos imaginar espacios fuera del mundo o lugares sin cuerpos y no consideramos, dice, que la extensión perezca con el cuerpo.[18]

[14] A/T IX, II, 33.
[15] I. Newton, "De gravitatatione et aequipondio fluidorum", en *op. cit*., p. 131.
[16] *Ibid*., p. 133.
[17] *Ibid*., p. 137.
[18] *Vid. ibid*., p. 132.

En contraste con las fuertes críticas que el plenismo cartesiano recibió en el pasado, en el presente se ha argumentado no sólo a favor de la existencia del pleno, aunque con características diferentes a las propuestas por Descartes, sino que lo más importante es que se ha intentado hacer plausible la propuesta del plenismo cartesiano.

Mi propuesta partía de la idea de que la teoría de los elementos, expuesta por Descartes, apunta hacia las nociones de cohesión y densidad, de donde el movimiento en el pleno se da gracias a los distintos grados de densidad de los cuerpos materiales. Sin embargo, seguía siendo un problema explicar tanto cuál podría ser el principio de individuación de los cuerpos materiales en el pleno (el problema del continuo y la contigüidad) como qué es lo que mantiene unidos los corpúsculos de cada cuerpo material (principio de cohesión).

Frente a los intentos anteriores, por reivindicar el movimiento para la física cartesiana, la propuesta de Slowik resulta singular y novedosa.

En su reconstrucción de la dinámica cartesiana, Slowik busca proponer marcos de referencia que permitan conservar la cantidad de movimiento (QM) para regiones amplias del pleno y por largos periodos de tiempo. Así llega a la conclusión de que se puede reconstruir la teoría cartesiana del espacio-tiempo, sobre el modelo de la teoría de los engranajes, la cual posee la clase de señales o marcas "fijas" que la física cartesiana parece requerir: "Desde luego, la teoría cartesiana que vamos a desarrollar le debe mucho a los conceptos matemáticos y mecánicos recientes lo cual va a desatar un buen número de objeciones tales como: '¿cómo puede la moderna teoría de los engranajes revelar nada acerca de la teoría del movimiento cartesiana del siglo XVII?'"[19]

Slowik está convencido de que el tratamiento de la configuración y operación de los vórtices se parece muy cercanamente y en muchos aspectos a la moderna teoría de los engranajes. En efecto, debido a la naturaleza cambiante del pleno cartesiano, cualquier cuerpo, planeta o estrella corre el riesgo de ser separado de su vórtice nativo y del segundo elemento, o elemento de los cielos, contiguo a él.

Para hacer frente a éste y otros problemas Slowik se da a la tarea de reconstruir el espacio-tiempo cartesiano a partir de una teoría mecánica reciente que se aboca a situaciones similares a las del pleno cartesiano. Esta rama de la física, denominada la "cinemática de la mecánica", analiza sistemas de articulación mecánicos, rígidos, tales como una colección de engranajes interconectados.

De modo semejante a las partes de una máquina, las posibilidades del movimiento de un solo cuerpo están gobernadas por las interconexiones de todos los objetos materiales.

Slowik señala que: "El movimiento de un cuerpo cartesiano y de un punto del engranaje, pueden ser determinados únicamente sobre series de 'rebanadas temporales'".[20]

La teoría dinámica moderna cuenta con una definición precisa de velocidad instantánea, algo que no exhibe la teoría de Descartes, aunque lo requiere, por lo que:

[19] E. Slowik, *op. cit*., p. 211.
[20] *Ibid*., p. 212.

> El movimiento cartesiano, si no incorpora cantidades infinitesimales de esta clase exacta es, no obstante, caracterizado de manera semejante como requiriendo algún medio para transmitir información a través de rebanadas temporales en el desplazamiento de un cuerpo, aunque Descartes no emplee estas técnicas matemáticas sofisticadas. Incluso, si lo que entiende Descartes por movimiento no puede ser aislado de la duración o sucesión de rebanadas temporales, su ley de conservación de la cantidad de movimiento parece implicar procesos o magnitudes instantáneas.[21]

Una de las ventajas de la analogía cinemático-mecánica, como la ve Slowik, es que el constante flujo de las partículas primarias en el universo cartesiano queda bien representado por la mutabilidad de las conexiones entre los engranajes. "De hecho, los engranajes (partículas) participan de un continuo deslizamiento de sus posiciones relativas y cambio de conexiones mutuas atándose y desatándose a un huésped de diferentes partículas (engranajes)".[22]

Análoga a las marcas en cada rebanada temporal de la teoría de los engranajes, podría establecerse un sistema de marcas en el pleno cartesiano para determinar la velocidad relativa de los cuerpos, si adoptamos una teoría relacional del movimiento y se construye un marco de referencia relativamente fijo para amplias extensiones del pleno cartesiano. Con ello Slowik intenta hacer frente al problema de la naturaleza cambiante del pleno pues, si es verdad que los puntos de contacto entre las partículas (engranajes) permanecen sólo temporalmente, también es cierto que siempre hay marcas disponibles y en cada rebanada del tiempo se puede recurrir a un marco de referencia para determinar el movimiento.

Al variar los arreglos de las partículas en las distintas rebanadas de tiempo, dada la ley de conservación que gobierna el comportamiento de los cuerpos, tanto a través del tiempo como de instante en instante, cada nueva configuración preservará siempre la cantidad total de movimiento universal: "La ley de conservación regula el flujo del pleno en el tiempo (movimiento de partículas) al controlar estrictamente los arreglos aceptables de las partículas materiales en cada instante".[23]

En suma, la cinemática-mecánica permite a Slowik obtener marcas de referencia, temporalmente fijas, para fundamentar medidas relacionales de la velocidad de los cuerpos. Tales marcas pueden ser incluso infinitesimales pero permiten ligar la información de los estados corpóreos a través del tiempo, que se encuentran en las distintas rebanadas de tiempo individual. Por tanto, estas marcas de referencia que Slowik denomina *Phi-base* toman el lugar ocupado en la física de Newton por el espacio absoluto.

[21] *Idem*.

[22] *Ibid*., p. 214.

[23] *Ibid*., p. 222; *cf. ibid*., p. 223. "Dada la necesidad de una cantidad invariante de movimiento, una cierta clase de arreglos materiales son seleccionados automáticamente y otros excluidos de las futuras rebanadas espacio temporales".

Conclusiones

Como vimos, la versión relativista del movimiento cartesiano es totalmente ajena y aun contraria a los supuestos ontológicos para la explicación del movimiento como Newton lo concibe. La crítica severa al movimiento relativo, aunque en primera instancia apunta a la separación entre espacio y materia, base de su teoría dinámica, también busca señalar el hecho de que, en la teoría relativista del movimiento cartesiano, los criterios para distinguir el estado de movimiento del estado de reposo se tornan confusos.

Para salvar esta clase de problemas Slowik ha hecho una relectura de la teoría cartesiana del movimiento como un tipo de movimiento relacional que no se basta a sí mismo, sino que se fundamenta en el principio de la conservación de la cantidad de movimiento. Esta reconstrucción hace frente, con éxito, a muchos problemas de la teoría cartesiana y, además, está a tono con las preocupaciones mecanicistas de Descartes;[24] sin embargo, el problema que sigue pendiente es el de la aplicación que Descartes hace de su propuesta cuando afirma que la tierra y los planetas no se mueven y a la vez les adjudica la tendencia a alejarse del centro. Aquí el problema no es de perspectiva (qué es lo que se considera como en reposo y qué en movimiento) sino de contradicción.

En cuanto al movimiento en el pleno, la analogía con la teoría de los engranajes no sólo es un modelo eficiente que ayuda a la comprensión del movimiento como Descartes lo entiende, sino elegante desde el punto de vista de la explicación. Con todo, el problema sigue siendo cómo reforzar el criterio de individuación de los cuerpos que es bastante débil en Descartes, y Slowik no avanza demasiado al declarar que es posible hablar de la sustancia individual en el pleno a través de los modos corpóreos de forma y movimiento. Hasta aquí simplemente parece frasear a Descartes. Sin embargo, agrega que el pleno no es un continuo y por tanto un solo cuerpo, sino que es posible hablar de diversos cuerpos en la medida en que entre ellos se da simplemente contigüidad y al desaparecer el entorno contiguo, la parte no desaparece, con lo cual, según Slowik, la existencia de la parte pasa la "prueba de la sustancialidad" que, en mi opinión, no constituye un principio fuerte de individuación.

A pesar de estas limitaciones, la propuesta de Slowik es, hasta donde yo sé, la primera defensa *in totum* del espacio-tiempo cartesiano como una importante contribución al desarrollo de la nueva ciencia.

[24] Aquí, agradezco a Carmen Silva su atinada observación de que el modelo de los engranajes, además de su valor teórico, es cercano a la idea del mundo como máquina de algunos autores de la época.

Las consecuencias solipsistas del cartesianismo: el egoísmo metafísico

Sébastien CHARLES

Se presenta habitualmente al Siglo de las Luces en ruptura con el cartesianismo del cual se habría deslindado para adoptar el empirismo de Locke. En su concepción general, esta tesis no es falsa, pero ciertamente se ve sobrepasada puesto que varias problemáticas propias del racionalismo clásico se mantendrán durante el siglo XVIII. Para validar esta tesis de un Siglo de las Luces heredero en parte de los problemas filosóficos cartesianos, tomaré el ejemplo del solipsismo, que no cesó de obsesionar a los mejores espíritus de las Luces, de Voltaire a Rousseau, pasando por Condillac, Diderot, D'Alembert, Turgot, D'Holbach o incluso Helvétius. Por regla general, se trata para ellos de demostrar que este idealismo extremo es a la vez insostenible e irrefutable. Es por lo que, sobre esta cuestión, es a menudo la broma y el humor los que parecen conducirla, incluso si se percibe claramente que las posturas filosóficas propias del solipsismo son más serias de lo que se les quiere reconocer. Desearía, entonces, brevemente regresar al problema solipsista en la época clásica, a fin de ver lo que puede enseñarnos de novedoso sobre el desarrollo del cartesianismo en el Siglo de las Luces.

El nacimiento del solipsismo —lo que se llamaba "egoísmo" en la época clásica— es indisociable de los debates en torno al idealismo del siglo XVII, que dieron lugar a su existencia teóricamente posible como lo muestran las conclusiones a las cuales Bayle llega en sus artículos "Pyrrhon" y "Zenón de Eléa" de su *Dictionaire historique et critique.* En estos dos artículos desarrolla seis argumentos sacados de estos debates a fin de mostrar la manera en que las posiciones epistemológicas de los cartesianos conducen inevitablemente al escepticismo ontológico, es decir, a la imposibilidad de probar, de forma concluyente, la existencia de los cuerpos externos: 1) la reducción de las cualidades primarias de los cuerpos (la extensión por ejemplo) a las cualidades secundarias, que son subjetivas, lo que permite considerarlas como relativas a la percepción de un sujeto y no como existentes objetivamente en el objeto; 2) tomar en cuenta la inactividad de la materia, que se deduce de la omnipotencia divina, que hace que los cuerpos materiales no puedan de ningún modo afectarnos puesto que han sido desprovistos de todo poder causal; 3) la pobreza del argumento cartesiano del Dios veraz que consiste en decir que Dios sería engañador si el mundo exterior no existiera, a lo que se podría replicar que Dios habría podido tener buenas razones para engañarnos (como un médico engaña a sus pacientes o los padres a sus hijos); 4) la tesis de la

simplicidad de las vías que hace que Dios deba actuar según las reglas de la creación más económicas y que debería entonces no utilizar la materia puesto que, sin ella, es capaz de afectarnos de la misma manera; 5) la imposibilidad de llegar a definir el concepto de materia de forma unívoca como lo muestran las paradojas de la divisibilidad al infinito y del continuo, y 6) el rechazo del argumento de la fe que evoca la creación de un universo material a partir del hecho de la interpretación alegórica que podemos hacer de las sagradas escrituras.

La puesta en correlación de estos seis argumentos conduce a una forma de escepticismo ontológico, al menos si uno se sitúa en el ámbito de la herencia del cartesianismo. Bayle atribuye entonces a los cartesianos, y a Malebranche en particular, la paternidad de este resultado epistemológico calamitoso que hace que ni la razón, ni los sentidos, puedan ser garantes de la existencia de las cosas materiales. De allí que, si ni los sentidos, ni la razón, o incluso la revelación pueden llegar a probar la existencia del mundo externo, si las sensaciones y las ideas son concebibles independientemente de la existencia del mundo material, si la materia es una sustancia inactiva, entonces ¿por qué no negarle buenamente la existencia?[1] Es por otra parte lo que se propone como objetivo Arthur Collier en su *Clavis universalis*, donde desarrolla nueve argumentos contados (específicos) para probar la inexistencia del mundo exterior.[2]

Todo esto muestra que la adopción del solipsismo era posible a finales del siglo XVII o principios del XVIII. Y el historiador de las ideas debe de reconocer que efectivamente estos años corresponden al periodo fausto del egoísmo. Es en este momento preciso que el egoísmo conoció su mayor vigor; el problema de la existencia de los cuerpos externos es evocado frecuentemente y se señala en todas partes la presencia de los egoístas.[3] Lo que explica la invención del término "egoísmo" en esta época, el concepto había sido creado por Adisson[4] en 1714 con una resonancia moral, el egoísta

[1] *Cf.* Charles Mc Craken, "Stages on a cartesian road to immaterialism", en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 24, núm 1. Maryland, The Johns Hopkins University Press, 1986, pp. 19-40. *Vid.* Silvia Parigi, "Is there a cartesian road to inmaterialism?", en G. Brykman, dir., *Berkeley et le cartesianisme*. Nanterre, Publidix, 1997, pp. 23-48. La respuesta que Parigi formula en contra de Mc Craken.

[2] Arthur Collier, *Clavis universalis: or, a new inquiry after truth. Being a demonstration of the non existence, or impossibility, of an external world.* Londres, 1713. Collier pretende haber esperado diez años antes de publicar sus reflexiones. *Vid.* R. Glauser, "Berkeley, Collier, et la distinction entre l'esprit fini et le corps", en G. Brykman, dir., *op. cit*., pp. 91-116. Sobre el inmaterialismo en Collier y Berkeley.

[3] En mayo de 1713, una reseña de las *Mémoires de Trévoux* refiere a un "malebranchista que va más lejos que el señor Berkeley" y que piensa que es "el único ser creado que existe" (p. 921). Buffier evoca a un "filósofo de renombre" que sostiene una tesis similar en la quinta entrada de sus *Éléments de métaphysique* de 1724. En Alemania, además de Pfaff y Wolf, podemos pensar en J. B. Mencken, *De Charlatania eruditorum declamationes duae*. Ámsterdam, 1716, pp. 152-153. En Inglaterra, Berkeley mismo pasa por ser un jefe de primera línea de los egoístas, hace mención a ellos en una carta a Samuel Johnson de 1710, al evocar su presencia en Inglaterra.

[4] *Cf.* Addison, *The Spectator*. Londres, J. y R. Tonson / S. Draper, 1714, pp. 36-37. Traducción al francés en *Le Spectateur ou Le Socrate Moderne*, t. VI. París, F.-G. L'Hermite, 1726, pp. 10-11. Addison atribuye la invención de este término a los Jansenistas de Port-Royal sin razón.

era aquel que amaba hablar de sí mismo, afirmar su yo, escribir sus memorias. Pero el término va a adquirir rápidamente un significado metafísico y llegará a ser sinónimo de solipsismo. En 1719 Wolf es el primero en referir la existencia de una "secta de egoístas" que prosperaba en París pero sin precisar a sus fundadores o sus maestros, lo que hace de ella una "secta fantasma", para retomar la expresión de Jean-Robert Armogathe.[5] ¿Es entonces extraño que Pfaff, autor de un ensayo sobre este asunto en 1722, no haya logrado poner un nombre a un miembro influyente de la secta?

Es importante que el cuadro que tracemos tenga contornos bien definidos: el egoísta es un escéptico fuera de sí, que no ha sabido limitar sus dudas respecto al mundo externo y que, rechazando sus propios principios dubitativos, ha llegado a proponer un nuevo dogmatismo, el solipsismo. Se le tratará con el mismo desprecio que aquel que se ha utilizado contra los escépticos, mostrando que este tipo de posición intelectual no tiene ninguna coherencia práctica y que no se puede dudar más de todo, que no se puede poner en duda la existencia del mundo exterior.[6] Y se divertirán en presentar al escéptico o al solipsista en contradicción consigo mismo. Molière, por ejemplo, retomando a Luciano y a Rabelais, se divierte en la escena V del *Mariage forcé* (*Matrimonio forzado*) en oponer a Sganarelle, hombre de buen sentido, a Marphurius, "doctor pirrónico", sobre el problema de saber si Sganarelle debe o no casarse. Frente a las innumerables dudas de Marphurius sobre el asunto, Sganarelle exasperado se pone a dar de bastonazos al escéptico, golpes de bastón que tienen por resultado milagroso el hacer regresar a Marphurius a la razón, puesto que este último no duda de haber sido golpeado y pretende ir a poner una demanda en el mismo instante. Y Sganarelle le responde que le parece haberlo golpeado pero que no está, por otra parte, persuadido de ello. Dudamos que, con filósofos que pretenden rechazar la existencia del mundo externo, pudiera ser aún más fácil hacer surgir lo cómico de tal metafísica.

Pero ¿quiénes son entonces los promotores de esta doctrina egoísta? La historia de las ideas ha conservado dos nombres, el de Jean o Claude Brunet y el de Gaspard Langenhert, a los que podemos añadir un tercero, el de un tal Pancho en el que nadie había puesto atención hasta hoy y nada indica que la lista deba detenerse en estos tres.[7] Puesto que se trata de evocar el egoísmo la sátira se impone, la confirmación lo es todo particularmente en el caso de Pancho. En una nota de 1751 de la *Bigarrure*, Pancho es descrito como un filósofo suizo, sin religión que, queriendo hacerse un nombre decidió reactivar, en el café Procope, la famosa secta egoísta plenamente activa hacia cincuenta años. Inspirado por Pirrón, llegó a persuadir a sus oyentes de llevar el

[5] Jean-Robert Armogathe, *Une secte fantôme au dixhuitème siècle; les Égoïstes*. París, 1970 (tesis de maestría, Bibliothèque de l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, côte Mémoires 1970-15).

[6] *Vid.* Pfaff, *Oratio de Egoismo, nova philosophica haeresi*. Tübingen, 1722.

[7] *Vid.* Sébastien Charles, "Du matérialisme à l'immatérialisme: le problème âme-corps dans la philosophie clandestine", en *Tangence* 81, 2006, pp. 143-161. Podríamos añadir a la lista a Delaube, autor de un manuscrito titulado *Reflexiones morales y metafísicas sobre las religiones y los conocimientos del hombre*, que desarrolla una metafísica cercana al solipsismo, siendo la diferencia que Delaube conserva la existencia de Dios.

escepticismo hasta el extremo negando la existencia de su propio cuerpo, no obstante que no fue igualmente consecuente respecto al cuerpo de las mujeres, como lo hace ver irónicamente el autor de la nota. El resto del artículo es consecuente y no merece ser citado sino porque confirma la voluntad expresa de no tomar en serio el egoísmo y refutarlo con un rasgo de humor:

> A fuerza de investigar se ha llegado a descubrir que la nueva secta se había establecido en Chaillot donde continúa reuniéndose y tomando lecciones del Señor Pancho. Un destacamento de la policía nocturna, enviado por el magistrado, prendió al maestro y a sus discípulos que, a pesar de los dogmas de su filosofía, han sentido todos y reconocido, en este encuentro que existían todos realmente del mismo modo que aquellos que les condujeron a los lugares a los que no querían ir de ninguna manera. La Bastilla, el Châtelet, Vincennes y Bicêtre, donde fueron encerrados y donde no están para nada a gusto, los hizo aceptar hoy que tienen cuerpos muy existentes y que las ideas de su pretendido filósofo sobre este asunto, así como sobre muchos otros, no eran sino quimeras.[8]

Dejo de lado el caso de Pancho, porque no sabemos nada de él si no es que habría reintroducido en París una doctrina ya condenada medio siglo antes. Notemos únicamente que la crítica se hace en nombre del principio de realidad, siendo la existencia de lo real la prueba misma de la imposibilidad del solipsismo. Más interesantes son los ejemplos de Languenhert y de Brunet que son presentados como los fundadores reales de la secta egoísta.

La atribución a Languenhert de la dirección de la secta egoísta es atestiguado por dos fuentes diferentes relativamente tardías, un artículo del *Dictionnaire social et patriotique* de Lefebvre de Beauvray de 1770 y un pasaje de la *Vie de Malebranche* de Jean Baptiste Audry de 1795 que se inspira en el primero, pasaje en el que se dice que "Gaspar Languenhert, sofista holandés, venido a París en 1700, retoma el bizarro sistema de los *egomets*[9] o egoístas del cual era el jefe",[10] sistema que condujo al gobierno a intervenir para poner fin al conflicto que causó,[11] como será el caso para Pancho. Este

[8] *La Bigarrure ou Mélange curieux, instructif et amusant de nouvelles, de critique, de morale, de poésies et autres matières de littérature.* La Haya, Pierre Gosse Junior, 1751, pp. 52-53.

[9] El término de *egomet* proviene del latín (yo mismo) y es posible que haberlo tomado para designar a los egoístas sea una referencia implícita a Terencio que, en un verso del *Andrienne* (IV, 1, v. 635), proclama que "*proxumus sum egomet mihi*" (mi amigo más próximo soy yo mismo).

[10] Jean-Baptiste Audry, "Vie de Malebranche", en Malebranche, *Œuvres complètes*, t. XI. París, Vrin, p. XI.

[11] *Cf.* Lefebvre de Beauvray, "Métaphysique", en *Dictionaire social et patriotique, ou Précis raisonné de connaissances relatives à l'économie morale, civile et politique*. Ámsterdam, 1770, p. 328: "Mientras que éstos, a ejemplo de Berkeley, no perciben sino la existencia de los espíritus, aquéllos no ven sino la de los cuerpos. Algunos que se creen más razonables que los otros y lo son todavía menos, no admiten de la realidad, sino la de su ser propio e individual. Este último sistema bajo el nombre de *egoísmo* ha sido sostenido hasta nuestros días e incluso en París, de manera bastante pública por un sofista holandés llamado Langhner. El escándalo que su doctrina ha producido y los malos efectos que pueda producir, alarmaron al gobierno quien le pidió directamente ir a otro lugar a hacer escuela".

señalamiento no es totalmente absurdo, ya que sabemos que Gaspard Languenhert, filósofo holandés, se estableció en París en junio de 1697 y que fundó a partir de esta estancia una escuela de filosofía hacia 1701 en el interior de la cual se dedicó a presentar una filosofía nueva. Pero ¿profesaba realmente una doctrina conducente al solipsismo? La *Nouvelle philosophie*, obra de Languenhert que juzga presentar esta filosofía nueva, va más bien al encuentro de esta tesis y remite la responsabilidad de tal conclusión a Descartes, pues son los principios de este último los que conducen insensiblemente al egoísmo. Cuando entonces Languenhert pretende en conclusión haber demostrado la inexistencia de los cuerpos externos, es únicamente fundado su argumentación sobre los principios de Descartes, que no son los apropiados para tratar esta cuestión. Pero, en lo que a él concierne, su conclusión es diferente: "hay cuerpos que existen fuera de nosotros, y no creo que nadie pueda seriamente dudar de ello".[12] Solamente, prosigue Languenhert, se trata aquí simplemente de una creencia que descansa sobre el sentimiento íntimo que tenemos de esta existencia que no puede ser probada metafísicamente y que se reduce a una hipótesis útil en física pero no demostrada. Esta conclusión se obtiene de la distinción que él hace de las diferentes ciencias que tienen, cada una, su orden de verdad. Con excepción de la metafísica que prescinde de toda suposición y de toda hipótesis y que versa sobre la naturaleza de las cosas claras y distintas que percibimos por ellas mismas gracias a la razón (el *cogito*, las verdades lógicas), todas las otras ciencias son hipotéticas y se apoyan sobre principios que son sus fundamentos. En este cuadro de análisis, cada ciencia tiene sus objetos, sus demostraciones y sus leyes propias, que no podrían valer en otro dominio del saber.[13] Así, la existencia de los cuerpos externos es un principio de la física y no una certeza metafísica.[14] Es así que, respondiendo a Cármides, que le pide una demostración clara y distinta de los cuerpos, Lysias se contenta con responder: "Yo no puedo sino remitirlo a su buena fe, a su conciencia y a su sensación interior. Sería también difícil demostrar esta existencia tanto a través de pruebas metafísicas como de pruebas matemáticas. Creo inclusive que no esté en el poder del divino Platón demostrar a través de su dialéctica [...] que haya cuerpos que existan fuera de nosotros. No es en verdad sino una hipótesis, pero una hipótesis apoyada en la verdad de la física".[15]

[12] Languenhert, *Le Nouveau Philosophe*. París, Cramoisy et Horthemels, 1702, p. 88. De acuerdo con Lefebvre de Beauvray, el abate Regner Desmarais es el autor de la traducción francesa del *Philosophus novus* que contaba de origen con quince diálogos (no contamos sino con los cuatro primeros).

[13] *Vid. ibid*., p. 59: "Es verdad históricamente que Alejandro venció a Darío, pero ello no es ni metafísicamente ni matemáticamente verdadero; porque aunque la metafísica y la matemática no lo nieguen, no es una verdad que ellas enseñen o se propongan examinar".

[14] *Vid. ibid*., p. 65: "[...] la existencia de los cuerpos no les es conocida por ningún razonamiento sólido, ni por ninguna demostración metafísica. Todo el mundo está persuadido que hay cuerpos fuera de nosotros y que hay cosas materiales que existen fuera de nuestro espíritu, sin embargo, nadie da de ello una buena razón y puede ser que no se encuentre para ello ninguna".

[15] *Ibid*., pp. 88-89.

Falta Brunet, médico de fines del siglo XVII y principios del XVIII cuyo caso es sin duda el más problemático porque disponemos de textos relativamente ambiguos sobre el problema de la existencia de los cuerpos externos.[16] Si pasa por haber sido uno de los primeros en sacar las consecuencias solipsistas del idealismo cartesiano es primero y sobre todo debido a una reseña de su *Projet d'une nouvelle métaphysique* aparecida a principios del siglo en una obra del abate Tricaud et Jérôme du Perrier titulado *Pièces fugitives d'histoire et de littérature anciennes et modernes*. Allí todavía el tono es de comedia. Después de haber atribuido a Brunet la doctrina egoísta que hace del pensamiento de este último la causa de la existencia del mundo externo, lo cual debe hacernos temer el adormecimiento de Brunet que significaría nuestra destrucción total, el pasaje concluye con un guiño de ojo a Molière:

> El señor Brunet, quien lo creería, no está incluso convencido de la existencia de su cuerpo, su pensamiento es la única cosa que existe verdaderamente. Algunas veces se le ha preguntado que si se le diesen golpes de bastón estaría persuadido por esta experiencia sensible de que hay bastones y hombres que existiesen. Responde a esta objeción irrefutable que *esta prueba le haría mucho daño pero que, los hombres y los bastones no existirían por ello, porque todas estas cosas no existirían en tanto que él las pensara. En este caso él podría razonablemente dispensarse de realizar las operaciones del espíritu y tomar un pequeño sueño*.[17]

La obra de Brunet, a la cual se hace alusión, se haya perdida, es imposible saber si esta reseña es o no exacta y en qué medida el pensamiento de Brunet se presenta de manera objetiva. Tomando esto en cuenta, disponemos de los textos que preceden y que siguen a la fecha hipotética de la publicación de este *Projet d'une nouvelle métaphysique* y ninguno permite atribuirle la paternidad del egoísmo, si no es por un texto sorprendente, una "Théorie particulière du mouvement" aparecida en 1687, donde las sospechas de algunos, a favor de un Brunet egoísta, pueden confirmarse.[18]

Se lee de entrada que, "considerando que ninguna cosa puede eliminarse o surgir por sí misma, reconocemos suficientemente que nuestro espíritu no imagina ningunas

[16] Además del *Projet de métaphysique*, aparecido en la editorial de la viuda Horthemels hacia 1703, Brunet es el autor de: *Journal de médecine*, París, Horthemels, 1686, concebido como una continuación del trabajo del abate de La Roque; *Supplément du volume des Journaux de médecine de l'année 1686*, París, Horthemels, 1687; *Traité raisonné sur la structure des organes des deux sexes*, París, d'Houry, 1696; *Progrès de la médecine*, París, d'Houry et Girin, 1695, 1697-1699 et 1709, y *Traité du progrès de la médecine*, París, 1697-1709.

[17] Flachat de Saint-Sauveur [Jérôme du Perrier et Anthelme de Tricauld], *Pièces fugitives d'histoire et de littérature anciennes et modernes*. Rouen et París, Pierre Giffard, 1704, pp. 356, 357.

[18] *Cf.* Lewis Robinson, "Un solipsiste au XVIIIe siècle", en *L'année philosophique*, 1913, pp. 15-30, y "Le cogito cartéisien et l'origine de l'idéalisme moderne", en *Revue philosophique*, 123, 1937, pp. 307-335; J. Larguier des Bancels, "Sur un malebranchiste peu connu", en *Revue philosophique*, 141, 1951, p. 566; M. Chastaing, "Berkeley, défenseur du sens commun et théoricien de la connaissance d'autrui", en *Revue philosophique*, 143, 1953, pp. 219-243; Elena Ottolenghi, "Claude Brunet", en *Giornale critico della filosofia italiana*, 21, 1967, pp. 542-560; S. Bokil, "Development of solipsism after René Descartes", en *Indian Philosophical Quartely*, 23, 1-2, 1996, pp. 37-76.

sustancias que difieran de él, si no le son inspiritualizadas".[19] Brunet propone de entrada una distinción entre mundo percibido y espíritu percipiente, que es como la copia o el espejo del primero y añade de pasada, a propósito de este mundo percibido, que es "pertinente ponerlo fuera de nosotros".[20] La pertinencia, como prueba de la existencia de un mundo externo es a la vez original y sorprendente. La sorpresa se refuerza en las sucesivas páginas cuando llegamos a saber que, cada uno, es la causa de las apariencias de su mundo imaginario, que el pensamiento lo hace todo, que no podemos establecer un principio más simple y más necesario que uno mismo, que no podemos atribuir existencia positiva a un ser en el cual no pensamos en lo absoluto, etcétera. Todo esto es efectivamente problemático. ¿Se trata, por tanto, de un breviario del egoísmo? Yo no lo pienso así. La descripción que da Brunet de la vida mental y del yo se comprende a la luz de su dualismo radical[21] que propone dos mundos separados, el mundo de la conciencia y el mundo externo. Al nivel del mundo consciente, el yo es un señor en su reino y, en este nivel, tiempo y espacio aparecen como enteramente subjetivos. Pero si uno se pone del lado del mundo externo, debe reconocer la existencia de los cuerpos, pero de los cuerpos despojados de sus cualidades secundarias, que no se distinguen de entre ellos en el espacio sino por su ubicación, su movimiento y su forma. Si no podemos salir de nosotros mismos para tener la confirmación, si "cada uno debe buscar en su fondo la razón y la causa de las apariencias del mundo imaginario donde preside solo",[22] es a causa de su adopción de un dualismo radical que no le prohíbe, por otra parte, pensar que las ideas representan bien a las cosas externas tal y como nos aparecen; la finalidad de Brunet era la de reconciliar en este asunto a Gassendi con Descartes[23] y no de pavimentar la ruta al solipsismo.

Si parece entonces que no haya habido verdaderos egoístas en el siglo XVIII, si la secta que los hubiera agrupado no es sino un mito, el solipsismo a pesar de todo ha frecuentado a la literatura y a la filosofía de las Luces. Lo que ha contribuido al éxito de la posición solipsista además de su enorme potencial literario y filosófico es, sin duda, la alianza imprevista entre lo absurdo y lo irrefutable, especialmente subrayada por Diderot.[24] Pero para llegar en esto a semejante conclusión todavía había necesidad de demostrar que el egoísmo era fuertemente irrefutable. Por lo cual este conjunto de argumentos que van a ser propuestos, a lo largo del siglo XVIII sin convencer, da lugar a que los pensadores de las Luces opongan contraargumentos a sus críticas; paradoja aparente del bombero pirómano que se comprende, no obstante, puesto que se trata a la vez, de mostrar la fuerza del solipsismo —y se intentará entonces justificar la pro-

[19] *Supplément du volume des Journaux de médicine de l'année.* M.DC.LXXXVI, p. 209.
[20] *Ibid*., p. 210.
[21] *Vid. Progrès de la médecine*. París, Laurent d'Hourry et Girin, 1695, p. VII.
[22] *Ibid*., p. 210.
[23] *Ibid*., pp. 3-6.
[24] *Cf.* Diderot, *Œuvres complètes, IV*. París, Hermann, 1975, p. 44. Conocemos la posición de Diderot a través de Berkeley en *Carta sobre los ciegos*, para quien el sistema absurdo del inmaterialismo "es la vergüenza del espíritu humano y de la filosofía, y el más difícil de combatir".

fundidad del sistema que se desea rechazar— y de intentar vencerlo. Siete argumentos principales pueden evocarse, muy a menudo repetitivos y poco originales, a los cuales se han hecho críticas relativamente convincentes. Permítaseme evocarlos brevemente.

1. El consentimiento universal, que consiste en decir que todo el mundo está de acuerdo sobre la existencia de un mundo exterior e independiente de nuestra percepción. A ello, los escépticos pueden responder que su existencia misma es ya un desmentido flagrante y que el consenso de una mayoría de hombres sobre un postulado no es una garantía de la exactitud de ese postulado.

2. El concepto cartesiano del Dios veraz, al cual Turgot añade un elemento suplementario, el de la crueldad; Dios sería no solamente engañador si la materia no existiera, sino igualmente cruel pues el sufrimiento físico no tendría entonces ninguna razón de ser.[25] Las críticas al cartesianismo de fines del siglo XVII se encargaron de responder a esta cuestión y yo no voy a regresar a ello.

3. La existencia de una forma de alteridad: si el solipsista posee esta noción de alteridad, ¿de dónde le viene ella? Si es innata, entonces es que alguna cosa exterior a él es la causa; si es adquirida, se llega a la misma conclusión. Pero el solipsista puede muy bien responder que ha formado esta noción de otredad por analogía, examinando sus ideas y comparando sus diferencias.

4. El tiempo y la eternidad: el argumento se presenta bajo la forma de una alternativa: o bien al espíritu del solipsista ha sido creado (y en este caso existe otra cosa además de él), o bien debe ser considerado como eterno, pero entonces nuestro solipsista no piensa siempre y no está activo sino después de cierto tiempo, esto consiste absurdamente en hacer intervenir la duración en la eternidad. Ya que la memoria es una facultad falible, el solipsista puede, legítimamente, haber olvidado que es eterno y negarse a creer a aquellos que dicen que su espíritu ha sido producido, porque haber sido producido es algo pasado y no actual, y todo lo que es del pasado está sujeto a la duda.[26]

5. El principio de causalidad que se puede presentar de manera silogística: no hay efecto sin causa; o, las sensaciones son efectos, entonces tienen una causa. Pero este argumento no nos dice nada de la naturaleza de esta causa que podría ser tanto espiritual como material.

6. El papel de los sentidos: estos últimos prueban la existencia del externo en nuestra apercepción de la alteridad bajo la forma de la percepción de los obstáculos. Esta idea, evocada por Condillac, indica ya la presencia de objetos independientes de nuestra percepción. También allí, la resistencia del objeto no nos dice nada de su esencia, que bien podría ser espiritual.

7. La distinción sueño/vigilia: es posible mostrar que nuestra existencia no es un soñar despierto o el fantasma de un idealista porque podemos distinguir las ideas del

[25] Turgot, *Deuxième lettre à l'abbé de... sur le système de Berkeley*, en *Œuvres de Turgot, I*, p. 190.

[26] *Cf.* Buffier, *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements* [1724], aparecido en *Cours de science sur des principes nouveaux et simples pour former le langage, l'esprit et le coeur, dans l'usage ordinaire de la vie*. París, Cavelier et Giffart, 1732, pp. 561-562.

sueño de las de la vigilia, las primeras son oscuras, confusas, imprecisas y sin coherencia, y las segundas claras, distintas, vivas y ligadas entre ellas. En este terreno los escépticos son maestros del juego y del abuso del argumento del sorites: ¿dónde se sitúa exactamente la diferencia entre la vivacidad del sueño y de la vigilia, entre la nitidez del soñar y del estar despierto? ¿No tenemos acaso, durante la vigilia, ideas que nos sobrevienen sin ninguna relación con lo que pensamos? ¿No es posible concebir así, durante el sueño, sueños perfectamente ligados que nos hacen realmente dudar, al despertar, de su inexistencia? ¿No es, por otra parte, lo que muestra el ejemplo del sonambulismo?

Estas distintas objeciones que parecen débiles o fuertes en el plano estrictamente lógico socavan la credibilidad de las refutaciones aportadas a lo largo del siglo a la doctrina egoísta y dan testimonio de la posibilidad de poder empujar siempre el cuestionamiento más lejos sin satisfacerse jamás con tal o cual evidencia. Ahora bien, lo más sorprendente es constatar que son los propios pensadores de las Luces quienes se adhirieron a proporcionar las armas que en adelante juzgaron inatacables y que al confundir dos problemáticas —un escepticismo epistemológico (la esencia de las cosas es incognoscible) con un escepticismo ontológico (la existencia de los cuerpos es improbable— no se hicieron realmente ningún favor. A fin de cuentas, para la gran mayoría de ellos parece poder desprenderse un acuerdo: del idealismo absoluto, incluso irrefutable, siendo con mucho absurdo, es necesario separarse y proponer otra doctrina, más conforme con el sentido común, ya se trate del dualismo o del materialismo.

En este contexto, les bastará con la refutación al absurdo insistiendo sobre el hecho de que el solipsista, para convencer a otro de la verdad de su filosofía, debe suponer la existencia de su oyente, o bien, al mencionar la inconsecuencia de los egoístas que fingen esta pose, cuando se trata de discutir y buscan así hacerse de un nombre en la república de las letras, recordando al mismo tiempo que siguen el camino común cuando es tiempo de actuar y no de discutir. Y la ironía de retomar nuevamente, no quisiera dejar de citar aquí a Le Guay de Prémontval, que es sin duda el más espiritual:

> Nada me parecería más placentero que el sistema de un egoísta dedicado a un mecenas al cual solicitaría el favor; si por tanto el libro en sí no fuera ya tan placentero como pudiera serlo. ¡Probar a otros que uno es único! Creo que la dedicatoria comenzaría así: “Mi señor [...] De todas las apariencias de las cuales experimento las sensaciones, no hay ninguna por la que yo tenga una veneración más profunda, que por vuestra excelencia”. En seguida, alabaría infinitamente esta sensación, las obligaciones que reconocería tenerle por la generosa protección que espera de ella. Presumiría del mérito y las virtudes que admira en ella y vendería todas las impertinencias que deben venderse a las realidades. Dejemos a este loco.[27]

[27] Le Guay de Prémontval, *Le Diogène D'Alembert, ou Diogène décent*. Berlín, Schineider, 1755, pp. 154-155. La idea se encuentra ya en Andrew Baster, *Enquiry into the Nature of the Human Soul*. Londres, Millar, 1745, p. 249. Uno se encuentra bromas del mismo orden en el padre Buffier, Cartaud de la Villate, Voltaire, Diderot, D'Alembert, D'Holbach, Euler, Béguelin, etcétera. *Cf.* Sébastien Charles, *Berkeley au siècle des Lumières. Immatérialisme et scepticieme au XVIII^e siècle*. París, Vrin, 2003.

Para concluir con esta breve historia del egoísmo en la época clásica, siempre evocado y jamás refutado, me gustaría ponerme bajo la tutela de Hegel, para quien la literatura y la filosofía expresan una misma verdad pero bajo perspectivas y formas diferentes, la literatura dirigiéndose más al sentimiento y expresándose en una forma narrativa, en tanto que la filosofía se dirigiría más a la razón y se expresaría bajo la forma del concepto. En lo que hace al asunto del egoísta en el siglo XVIII, literatura y filosofía comparten un mismo combate y parecen sufrir una misma derrota. No obstante me parece que, a pesar de todo, al jugar con el elemento cómico más que intentar vanamente llegar a una refutación teórica pretendidamente decisiva, los textos literarios van más lejos que las reflexiones filosóficas y constriñen al lector a la risa, a una risa comunicativa que es el signo de una interpretación, acuerdo entre el escritor y su lector, de una relación entre dos individuos que vale entonces como una refutación del egoísmo. Finalmente, digamos que este acuerdo debiera valer como refutación porque, en todo caso, yo me pregunto si el último reducto de este egoísmo tan irritante como irrefutable no sería el buen proverbio antiguo "el que ríe al último, ríe mejor..."

Dialéctica clásica y método cartesiano

José Marcos de Teresa

Resumen

Un puñado de ideas clásicas bastaría para explicar la elección del método cartesiano. Platón y Aristóteles insistieron en la peculiaridad de la investigación filosófica, la amplitud de cuyos problemas[1] la obliga a inquirir por sí misma y por los fundamentos; pero al mismo tiempo está claro que sería imposible demostrar estos últimos. Según Aristóteles,[2] no obstante, los fundamentos pueden acreditarse si sobreviven a pruebas negativas, de tipo dialéctico, donde se los expone a una crítica despiadada y tan exhaustiva como es posible.

En consonancia con la tradición, pues, Descartes habría podido poner *a prueba* sus tesis fundamentales a través de una minuciosa controversia donde el escéptico tiene el papel de crítico; así, aplicar el método implicaría construir pruebas dialécticas. De este modo, Descartes no se habría empeñado, en absoluto, en *demostrar* algo como la existencia de Dios, sino en *refutar* las hipótesis del escepticismo radical, lo que es muy distinto. El ensayo explica cómo una interpretación de este tipo se confirma por la estructura tripartita que la supuesta "prueba de la existencia Dios" presenta en los textos más relevantes: las *Meditaciones* y los *Principios*.

> [...] chercher les premières causes et les vrais principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir; [...] ce sont particulièrement ceux qui ont travaillé à cela qu'on a nommés philosophes. [...] Les premiers et les principaux dont nous avons les écrits sont Platon et Aristote, entre lesquels il n'y a eu autre différence sinon que le premier, suivant les traces de son maître Socrate, a ingénument confessé qu'il n'avait rien pu trouver de certain [...] au lieu qu'Aristote a eu moins de franchise.
>
> Carta-prefacio a la edición francesa de los *Principios*, Alquié, III, 772s

[1] Platón, *Teeteto*, 146 a.
[2] Aristóteles, *Metafísica*. Γ, IV.

1

Cualquier lector medianamente atento debe haber caído en la cuenta de que los textos cartesianos están plagados de silencios. Su propio autor nos lo advierte varias veces, como cuando declara en el *Discurso* que esa obra se propuso resaltar un ángulo de su asunto, dejando otros en la sombra; o como cuando al final de la *Geometría* reclama el agradecimiento del público, no sólo por lo que explica y demuestra, sino por lo que adrede ha omitido allí. Es que como Descartes nos asegura, lejos de haber callado por malicia, lo ha hecho con la mejor de las intenciones, para guardarles a sus lectores una parte del placer del descubrimiento.

A mí me interesa señalar esta estrategia cartesiana de escritura, que como la ironía socrática se basa en el empleo del silencio, precisamente por lo mucho que ese solo rasgo aleja las obras cartesianas de lo que un lector normalmente espera de un texto académico contemporáneo. Desde luego, la actitud enigmática de Descartes ayuda a explicar cuán fácil es que un lector, incluso un especialista de nuestra época, se engañe de tomo a lomo a la hora de interpretar sus teorías filosóficas. Por lo que a mí toca, recordar estas dificultades me sirve para justificar las disculpas que ofrezco por adelantado, dado que voy a sostener que hay un error profundo que no obstante resulta enteramente ordinario en las interpretaciones dominantes de la filosofía de Descartes. Así que esbozaré en este corto espacio una interpretación del argumento central cartesiano, que la mayoría de ustedes probablemente se inclinará a juzgar heterodoxa, aunque no por ello he renunciado a ser escuchado con alguna benevolencia.

Así pues, para no hablar en el aire sugiero que examinemos qué encierra lo que acaso sea el ejemplo más diáfano del intencional silencio cartesiano: preguntemos qué significa el hecho de que en *ninguna* parte del *Discurso* Descartes explica qué razones lo han llevado a adoptar el método específico que es el tema principal de ésta, su primera obra.

Pero no se me malinterprete: con lo anterior no quiero negar que así sea en forma oblicua y somera el autor muestra cómo responde otras preguntas cercanas, aunque muy distintas. Por ejemplo, un pasaje deja entrever por qué ha preferido ajustar su investigación a *alguna* regla o método fijo, en lugar de sujetarla al azar y a las mudables inspiraciones del momento;[3] aún así, lo que el autor no dice, ni allí ni en otro lugar cualquiera, es *por qué* adopta *ese* método en particular. De hecho, en el mismo sitio Descartes afirma que a falta de razones específicas más valdría seguir un método dictado por el azar, que no tener ninguno. Pero sería precipitado inferir de lo último que la elección del método, efectivamente, estuvo motivada por razón alguna, ya que el texto destaca cómo Descartes estudió con todo cuidado la cuestión planteada —siendo ésta una ocupación a la que dice haber dedicado por un momento nada menos que "todas las fuerzas de [su] espíritu".[4] Y claro está, precisamente por eso es tan raro que el texto

[3] A/T, VI, 24.
[4] *Ibid*., 10. *Cf. ibid*., 17.

nada diga en concreto para explicar por qué conviene adoptar la regla cuya primera cláusula nos encamina a la duda metódica, en lugar de otro precepto cualquiera. No he olvidado cómo Descartes sostiene que su método carece de las desventajas de otros (como la lógica, el análisis geométrico y el álgebra), y que en cambio reúne y aún amplifica las virtudes de todos ellos.[5] Pero por supuesto, el problema es que el autor no dice en absoluto qué sustento tienen estas afirmaciones, ya que hacerlo habría sido una manera bastante adecuada de llenar el vacío antes señalado. Así pues, Descartes ha dejado en la sombra qué motivos tuvo para adoptar un método que por lo mismo aparenta salir de la nada y no ser más que un invento suyo. Pero al contrario, yo argüiré que esta apariencia es errónea.

Como nadie ignora, Descartes quiere cerciorarse de si hay tal cosa como unos fundamentos válidos del conocimiento humano, y cuáles serían éstos; está claro que principalmente es para investigar esto para lo que él necesita un método. Lo que suele olvidarse, en cambio, es que él mismo está lejos de haber sido el primero en plantearse esta clase de preguntas. Así, en *La República* puede verse cómo mucho antes que Descartes, Platón se había preguntado ya de qué forma podrían hallarse unos principios del conocimiento que resulten más sólidos que una mera hipótesis; y aunque su propia respuesta no fuese más que hipotética, el caso es que Platón afirma que esto puede conseguirse practicando la dialéctica.[6] Aquí el vocablo “dialéctica” se refiere al ejercicio de la discusión, donde al menos dos oponentes se enfrentan en un combate de razones, exponiendo sus ideas a la crítica abierta de su adversario —ejercicio que para Platón, verosímilmente, el arte de Sócrates ilustra en forma ejemplar. Y en efecto, Platón sostiene en términos generales que la resistencia a todas las críticas es un ingrediente necesario para que pueda hablarse de conocimiento.[7] Con seguridad, el motivo de esto es el hecho hoy relativamente desconocido de que para Platón el ejercicio dialéctico permite alcanzar la *prueba* de las tesis filosóficas involucradas;[8] y más fundamentalmente, claro está, el que no haya sido sino él quien originalmente propuso la idea de que el conocimiento válido debe tener alguna clase de justificación o prueba. Así, pues, parece obligado concluir que para Platón los principios auténticos obtienen la solidez que los distingue de las meras hipótesis, precisamente por el hecho de que gozan del respaldo de una prueba —una prueba de tipo dialéctico, para más señas. Y dado que el que hoy se desconozcan ciertas cosas no es razón para creer que

[5] *Ibid*., 17.

[6] Platón, *República*, 510 c-511 b.

[7] *Ibid*., 534 c.

[8] *Vid.* Gregory Vlastos, “The socratic elenchus method is all”, en M. Burnyeat, ed., *Socratic studies*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994. En apoyo de esta interpretación *vid*. Vlastos, quien, como principal base textual, señala el pasaje *Gorg*, 479e8. Pero véase también Terence Irwin, *La ética de Platón*. Trad. de A. I. Stellino. México, UNAM, 2000. Por ejemplo, el cap. 2 §§ 9 y 10. Irwin, quien, además de admitir el pasaje señalado por Vlastos, da una extensa red de referencias tanto al *Gorgias* como a otros diálogos.

también Descartes las haya ignorado, mi hipótesis es que Descartes pudo recoger de Platón este paquete integrado de ideas.[9]

Por otro lado, para entender más cabalmente la elección del procedimiento dialéctico conviene tomar en cuenta ciertas aclaraciones que añade Aristóteles. En la *Metafísica*[10] este filósofo investiga cuál podría considerarse como un auténtico "principio" fundamental del conocimiento; en todo caso se pregunta también cómo sería posible dar una prueba racional de su validez. Al respecto, Aristóteles advierte cómo cualquier intento de demostrar el principio fatalmente incurriría en una circularidad viciosa, pero a pesar de ello, una prueba racional y legítima del principio a él le parece más que posible. Ciertamente no podrá tratarse de una demostración, sino de otra cosa que el estagirita llama "demostración refutativa"; y efectivamente, esta estrategia a él no sólo le parece viable, sino que apenas la menciona, de inmediato procede a aplicarla en lo que resta del capítulo IV del libro Γ. Y para no olvidar el punto que más nos interesa, no podremos dejar de observar que ya la simple mención de la actividad refutativa evoca una controversia, así como de hecho es a través de una discusión como en la práctica Aristóteles intenta defender la validez "del principio", que en su caso es la regla de no contradicción.[11]

En suma, pues, los clásicos concuerdan ampliamente acerca de qué procedimiento racional sería adecuado para esclarecer la validez de los principios o fundamentos: según ambos autores este procedimiento es de tipo dialéctico.

Descartes, por su lado, habiendo recibido una sólida introducción a la cultura clásica en el Colegio de La Flèche (donde la enseñanza comprendía el estudio del griego y, además de ello, según Gaukroger, la lectura directa de ciertos textos de Platón y muchísimos de Aristóteles, incluyendo la *Metafísica,* los *Tópicos* y los *Analíticos posteriores*, en todos los cuales subraya la importancia crucial de la dialéctica), sería muy extraño que hubiera ignorado por completo hasta qué punto los griegos de otra época tuvieron el interés que él comparte por los fundamentos y por el método dialéctico, como herramienta para averiguar qué valor puede concederse a los últimos. Al contrario, positivamente sabemos que Descartes estaba perfectamente enterado de

[9] No quiero insinuar que Descartes da al *término* "dialéctica" el mismo uso que Platón. Al contrario, un rastreo informático exhaustivo muestra que invariablemente lo emplea para externar juicios desfavorables a una teoría lógica popular entre los escolásticos, pero que él juzga estéril: básicamente, la teoría del silogismo deductivo.

[10] Aristóteles, *op. cit.*, 1005 b.

[11] La controversia puede establecer sin circularidad una conclusión que afirma la validez de determinado principio, dado que en los argumentos dialécticos se aplican las ideas de la carga de la prueba y de la argumentación *ex concessis*. Así, esquemáticamente: determinado principio quedará adecuadamente defendido siempre que al atacante le corresponda descargar el *onus probandi*, al tiempo que resulta incapaz de cumplir esta responsabilidad; o alternativamente, la validez del principio quedará bien establecida frente a un atacante cuyo propio alegato lo presuponga. De ambas maneras esquivamos la necesidad de demostrar el principio —lo que, como indica Artistóteles, requeriría que *nosotros* lo presupusiéramos, dando así un argumento circular con la vana intención de acreditarlo.

estos hechos, puesto que conocía la profunda concordancia que en este punto mantenían Platón y Aristóteles.[12]

Ahora bien, ¿qué importancia habrá concedido Descartes al hecho de que los principales filósofos antiguos hayan estado de acuerdo en este punto crucial? Es difícil adivinarlo, pero debió llamar su atención el que este consenso limita los alcances del principal argumento que da el *Discurso del método* contra la filosofía. En efecto, una vez advertida la unanimidad de la tradición sobre este punto, ya no valdría decir que "no hay cosa alguna en la que estén de acuerdo los sabios", y que por ende nada merece ser visto con buenos ojos en la disciplina filosófica, donde el ubicuo desacuerdo hace que todo parezca dudoso.[13] Dicho de otro modo, a Descartes debió parecerle que el acuerdo de los clásicos legítimamente favorece la preferencia por la dialéctica, como la entienden Platón y Aristóteles, como camino para la investigación que más le interesa.[14] Nada hay más natural, entonces, que Descartes empleara precisamente este método: a saber, el *único* que parece útil para indagar sobre los fundamentos sin ahogarnos fatalmente en el vaso de agua de la circularidad —ese mortal peligro que Aristóteles había ya señalado, y que todavía le suscitará a Descartes bajo la pluma de Arnauld, entre otros muchos, una de las críticas más graves y persistentes hasta nuestros días; una crítica que no obstante Descartes (en último caso, avisado por Aristóteles) muy probablemente habría anticipado.

En forma muy esquemática y sin el modesto cobijo de las explicaciones que hasta ahora he dado con la esperanza de presentarla como plausible, el núcleo de la anterior hipótesis la formuló ya en 1997 un comentarista por lo demás desconocido, de apellido Wolff. Pero a continuación, para respaldar la idea de que debe leerse en clave dialéctica la prueba cartesiana de las ideas fundamentales, daré un argumento textual que, sin ser el único que puede aducirse, considero contundente.

[12] Por supuesto, la concordancia que estoy suponiendo entre Platón y Aristóteles existirá sólo si se acepta cierta clase de interpretaciones. Pero no es preciso que yo defienda alguna de ellas; ni tampoco, suponiendo que un miembro de este grupo ofrezca la lectura correcta, tengo por qué esforzarme en mostrar que Descartes no habría ignorado este último hecho, siendo que es él mismo quien con todas sus letras señala la concordancia de los clásicos. Para constatarlo, véase el pasaje que sirve de epígrafe a este ensayo.

[13] Podremos pensar que el argumento antifilosófico del comienzo del *Discurso* es un poco exagerado, pero aunque lo fuera, a mi juicio esta falta de precisión no perjudica la impresión general que Descartes quiere transmitirnos, de que vale la pena emprender una revisión radical de nuestras creencias e indagar sus fundamentos. Otra explicación igualmente satisfactoria sería imaginar que en el orden cronológico en que se desenvuelve la búsqueda cartesiana (abarcando aquí la búsqueda del método apropiado), tal como de hecho ocurre en el texto, acaso el argumento deba ubicarse antes del descubrimiento, por el autor, de la metodología clásica.

[14] Esto no impide que al presente argumento se sumen otras razones favorables a la dialéctica, que no tienen fundamento en la autoridad de los clásicos y en los precedentes históricos. Pero de ellas, aquí no consideraré ninguna. Al efecto, *vid*. José Marcos de Teresa, *Descartes*. México, UAM, 2007.

2

Et ce texte il faudra l'expliquer.

M. Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*

Hay un extraño rasgo de la obra cartesiana que, hasta donde sé, nadie ha explicado —al menos, no satisfactoriamente—;[15] me refiero a la estructura general de la supuesta demostración cartesiana de la existencia divina. En efecto, tanto en las *Meditaciones* como en los *Principios*, Descartes desarrolla tres pruebas distintas que apuntan a esta misma conclusión.[16] Que Descartes incluya e incluso invente varias pruebas resulta extraño, pues él mismo señala cómo las muchas —y legítimas, dice— que dieron grandes personajes han sido mal comprendidas; lo que le merece el siguiente comentario: "nada hay más útil en filosofía que buscar de una vez las mejores [de esas pruebas] y disponerlas [...] de modo que en adelante, a todo el mundo le conste que son verdaderas demostraciones", como si el simple número de los argumentos empleados, además del contexto en que se ofrecen, hubiera perjudicado su comprensión. Entonces, ¿por qué no elegir sólo *una* prueba y presentarla para enfocar hacia ella toda la atención del lector? En realidad, "recoger todas las razones que podrían alegarse [...] sólo es necesario cuando no hay *ninguna* que sea cierta".[17]

Considérese lo siguiente: si Descartes hubiera creído factible (y necesario) demostrar positivamente la existencia de Dios, una sola prueba lo habría conseguido, con tal que fuera sólida: para eso no harían falta tres argumentos. Sin embargo, esa prueba ¿cómo habría esquivado una duda planteada en términos generales? (En efecto, una duda así planteada es lo que hallamos cuando Descartes concibe la duda de "¿[...] si Dios no ha querido que yo también me engañe cuando sumo dos y tres, [...] *o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que ésas, si es que puede imaginarse algo que sea más fácil*?"[18] En todo caso, parece muy natural atribuir a una pregunta de esta especie la crítica tradicional y consabida, que culmina en la acusación a Descartes de circularidad viciosa.[19] Y por

[15] En el curso de la reunión académica donde originalmente presenté este escrito, el profesor Daniel Garber me informó que Marcel Guéroult, en un texto breve posterior a su *Descartes et l'ordre...*, propuso una solución al problema que aquí nos interesa, propuesta que además recibió al menos una réplica de Ferdinand Alquié. Pese a mis esfuerzos, hasta ahora no he podido leer directamente los artículos relevantes. Pero a juzgar por los recuerdos que el profesor Garber me comunicó en esa ocasión, confío en que al compararse, la interpretación que ahora ofrezco resultará claramente más satisfactoria que la de Guéroult; para discutir esta última y mostrarlo, sin embargo, debo esperar una mejor ocasión.

[16] El arranque de cada una de estas pruebas puede situarse convencionalmente en las meditaciones tercera (IX 34 y 38) y quinta (IX 52), así como en los *Principios* (I 14, 18 y 20).

[17] A/T IX, 6. Las cursivas son mías.

[18] *Ibid*., 16. Las cursivas son mías.

[19] Aunque la acusación puede formularse de varias maneras, en esencia afirma que el argumento con que Descartes supuestamente se ha propuesto trascender o incluso retirar la duda, es él mismo dudoso. Ahora bien, el argumento sería víctima de la duda dado el desmesurado alcance de esta última,

la dificultad de responder a un ataque así —que por su peligrosidad casi nos fuerza a inquirir si el conocimiento en absoluto tiene bases legítimas, a quienes estudiamos la filosofía cartesiana nos conviene explorar la posibilidad de situar su prueba fundamental en un terreno distinto al de la argumentación monoléctica (una clase de razonamientos supuestamente cerrados en sí mismos, pero que no ofrecen más que un blanco pasivo e inerme a los ataques escépticos).[20]

Ahora bien, no hay que perder de vista que apenas ha desechado la idea del dios engañador hacia el final de la "Meditación primera",[21] Descartes menciona otras hipótesis escépticas que toman su lugar:

> [...] cualquiera que sea la manera en que supongan haber yo llegado al estado y ser que tengo, atribúyanla a algún destino y fatalidad, refiéranla al azar o explíquenla por una continua consecuencia y enlace de las cosas, puesto que errar y equivocarse es una imperfección, cuanto menos poderoso sea el autor que asignen a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto que siempre me engañe. A estas razones nada tengo, ciertamente, qué responder, si no estoy obligado a confesar que de todas las opiniones que antes acepté por verdaderas, no hay una de la que ahora no pueda dudar.[22]

Aquí Descartes reconoce que su tendencia a errar tendería al máximo si su manera de ser hubiera de explicarse de cualquiera de estas tres formas: mediante el destino, el azar, o la causalidad natural. Ciertamente la idea del destino o la fatalidad es difusa, pero en el paganismo clásico depende de deidades menores y en todo caso no omnipotentes, como las Moiras o el Hado;[23] y puesto que Descartes ha expresado ya su rechazo a la

y no parece haber una manera más natural de explicar este alcance, que citando la generalidad de los términos en que originalmente se la formula. Aún así, hay que distinguir la generalidad de la duda y el que ésta posea carácter universal; para esto último se requeriría, además de los términos generales de su formulación, un cuantificador así mismo universal (tácito o explícito, lo mismo da), que dista de ser la única posibilidad: alternativamente, la duda podría construirse empleando cuantificadores plurativos como "muchas" o "la mayoría".

[20] Inerme, al menos, frente a los ataques que caracterizan su blanco en términos generales, como cuando arriban a conclusiones del estilo: "las ideas, acaso incluso las más evidentes, son dudosas".

[21] Más concretamente, considero que Descartes ha rechazado el *argumento* del dios engañador, aunque retenga la clase de duda que éste permite plantear (*v. g.*, la duda general). *Cf. supra* nota 20. Sin embargo, conviene recordar que duda general no es lo mismo que duda universal —la que a mi juicio resultaría de aceptar el argumento rechazado del dios engañador. En cualquier caso, aunque hubiera de considerarse como un error independiente, estaría claro que para Descartes aceptar la duda universal es un error; más concretamente, un error en que incurren los admiradores exagerados de la modestia platónica.

[22] A/T, IX, 16-17.

[23] *Cf.* Laboratoire d'Analyse et de Traitement Informatique de la Langue Française, y Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*. 22a. ed. Madrid, Espasa Calpe, 2001. 2 tt. Tal como ocurre incluso hoy día tanto en francés como en español, en los diccionarios franceses del siglo XVII, 'destinée' y 'fatalité' aparecen como sinónimos. Así, *Thresor de la langue française*, de Nicot (1606) y, más claramente, el *Dictionnaire de L'Académie française, 1ère Edition* (1694), donde cada término se usa para aclarar el otro. *Vid*: http://colet.uchicago.edu/cgi-bin/dico1look.pl?strippedhw=destinee;

idea del dios engañador, entonces esta hipótesis puede equipararse a la de un poder sobrenatural adverso, es decir, puede considerarse como otra forma de la idea del genio maligno. De este modo, emergen tres argumentos escépticos cuyo papel es reemplazar al dios engañador: 1) es posible que seamos víctimas de un azar desfavorable, o 2) que estemos sometidos a causas contrarias a nuestras necesidades y aspiraciones. Y en el último caso, la causa podría ser voluntaria (el genio) o involuntaria (natural). En suma, la duda más extrema que Descartes admite una vez desechado el dios engañador se apoya en la triada: azar desafortunado, causalidad natural adversa y genio maligno.

Ahora bien, que Descartes de hecho multiplique las pruebas, y que éstas sean tres en ambas obras, se explica muy naturalmente si imaginamos que *cada una tiene el objeto de refutar por separado uno de los tres argumentos más radicales de su contrario*:[24] las hipótesis del azar desafortunado, la causalidad natural adversa, y el genio maligno. Por eso es razonable creer que, en conjunto, estos argumentos tienen la intención primaria de *rebatir* la serie de razones que aduce el mismo oponente que Descartes comenzó por presentarnos. Para insistir, parece muy razonable considerar estos razonamientos como otros tantos golpes que Descartes dirige a su adversario en un enfrentamiento dialéctico.

Más aún, la anterior interpretación se confirma si observamos no ya el número, sino *el tipo* de argumentos que Descartes desarrolla con la aparente intención de demostrar que Dios existe. En efecto, es notorio que de los tres argumentos escépticos, dos son causales, a saber: el que nos imagina como víctimas de la causalidad natural (causa involuntaria), y el que supone que nos manipula un genio maligno dotado de gran poder (causa voluntaria); en cambio, el tercer argumento invoca el azar adverso y no es causal, por tanto. Ahora bien, no deja de ser una curiosa coincidencia el que Descartes desarrolle también, tanto en las *Meditaciones* como en los *Principios*, dos argumentos causales a favor de la existencia divina y otro que no lo es.[25] Por supuesto, que Descartes precisamente acuda a determinado número de argumentos de cada clase, hasta ahora tampoco ha sido bien explicado por los comentaristas, pero es igualmente fácil de entender si encuadramos la prueba cartesiana en un esquema dialéctico: pues de este modo queda en claro que, mientras el propio escéptico use el concepto de causa para introducir la duda, ni siquiera él mismo —el escéptico radical— tendrá nada qué reprocharle a Descartes, cuando éste a su vez hace lo propio (*i. e.*, poner en duda el alegato de su oponente) en su réplica; así, Descartes estaría apoyando sus pruebas

http://colet.uchicago.edu/cgibin/dico1look.pl?strippedhw=fatalite; http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/fast.exe?mot=destin%E9e

[24] Sólo me refiero a los argumentos con los que Descartes se decide a trabajar en el texto; dejo fuera de consideración otros argumentos que el autor mismo de alguna forma rechaza *a priori* y al parecer juzga excesivos, como el del dios engañador.

[25] En la "Meditación tercera" se localizan los dos argumentos que dependen de la noción de causa, mientras en la "Meditación quinta" aparece lo que desde Kant conocemos como la "prueba ontológica" —que Descartes esencialmente copia de Anselmo de Canterbury, donde el concepto de causa no aparece. Y en los *Principios* el orden de estos argumentos se invierte, pero su tipo es el mismo.

causales en el presupuesto de su oponente, dando un ejemplo claro de argumentación *ex concessis*, a la que es un acierto acudir en el contexto de un debate. Y en esta misma lógica ¿no sería otro acierto cartesiano oponerle al más económico y temible de los alegatos escépticos (digo que es menos vulnerable, pues tiene menos presupuestos) lo que es sin duda el mejor argumento disponible —un argumento no causal, por cierto? En mi opinión, éste sería el papel del argumento ontológico.

Si, como sostiene Martial Guéroult, el trabajo fundamental que debe cumplir una interpretación adecuada del *corpus* es explicarnos sus rasgos más visibles, la capacidad que, como acabamos de ver, tiene la lectura dialéctica del argumento cartesiano para dar cuenta de una importante estructura del texto (una estructura que hasta ahora carecía de explicación satisfactoria), esto parece darle a la interpretación dialéctica una ventaja decisiva sobre las interpretaciones dominantes. Para estas últimas, Descartes es acaso el modelo más acabado del monolecticismo estrecho o de algo que también podría llamarse "egoísmo lógico". Pero mientras los partidarios del monolecticismo no ofrezcan una explicación alternativa para la estructura general del alegato cartesiano, sin faltar a la prudencia podremos decir que el único diagnóstico razonable de la cuestión es el siguiente: Descartes no sólo conoció a Platón y Aristóteles, sino que casi con certeza de ellos habrá tomado los aspectos clave de su idea del método filosófico, empezando por una clara noción de la importancia del tema, además del carácter dialéctico que finalmente da al procedimiento. Puede añadirse que estas apropiaciones revelan los preparativos que realizó Descartes para, al cabo, enfrentar en forma adecuada el acuciante problema de la circularidad de la prueba básica.

En cualquier caso, más que el radical innovador que funda la filosofía moderna, que es como solemos considerarlo, en este aspecto Descartes sería un heredero y continuador de los mayores clásicos y, por tanto, uno de los más tardíos y brillantes exponentes del Renacimiento.[26]

3

En parte lo que aquí he sugerido es que el papel del escéptico cartesiano *no* es poner una bruma como telón de fondo, para que por contraste con ella destaque la evidencia límpida e inatacable de las ideas claras y distintas, que precisamente la bruma no alcanza nunca a cubrir. En realidad pienso que no hay siquiera una de las ideas que Descartes llama "claras y distintas", cuya evidencia intrínseca la ponga en principio a salvo de

[26] En el curso de las Jornadas Cartesianas, Laura Benítez y Alejandra Velázquez acertadamente me señalaron que, así como pueden rastrearse las líneas de continuidad que ligan a Descartes con Platón, interesa no perder de vista las diferencias entre ellos, y en particular los cambios e innovaciones que introdujo el último pensador. Una vez reconocido esto quiero insistir, no obstante, en el carácter fundamental que según mi argumento tiene la herencia metodológica clásica para la epistemología (y en general, la filosofía) cartesiana, mientras que las innovaciones más obvias se concentran, como sugirió la propia Alejandra, en la filosofía natural.

cualquier duda —aunque, como es natural, esto Descartes lo dice mejor que yo, en un pasaje que antes cité parcialmente.[27] En efecto, en la "Meditación primera" Descartes señala no menos de tres formas distintas en que podría ponerse en duda cualquier idea: "como yo pienso, a las veces, que los demás se engañan en las cosas que mejor creen saber, ¿qué sé yo si Dios no ha querido que yo también me engañe cuando adiciono dos y tres, o enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas más fáciles que ésas, si es que puede imaginarse algo que sea más fácil?"[28]

Vemos, pues, cómo, en concreto, uno puede poner en duda la idea (cualquier idea) que *a otro* le parezca evidente; o también, cómo puede dudarse del consabido resultado de una operación cualquiera que pensamos indirectamente sólo a través de ésta, incluso si se trata de una operación que invariablemente nos ha parecido evidente. Y por último, podemos plantear la duda en términos generales, dirigiéndola hasta contra "las cosas más fáciles". Lo que estoy sugiriendo es, pues, que para Descartes las ideas que eventualmente escapan a la duda no lo consiguen por que las proteja su evidencia intrínseca, tornándolas invulnerables, sino porque el escéptico que las cuestiona ve cómo sus razones resultan lealmente refutadas a lo largo del ejercicio dialéctico que (en forma tácita, claro está) encierran las *Meditaciones*. Aunque no tengo espacio aquí para explicarlo en detalle, estoy sugiriendo que gracias a esto la prueba cartesiana no tiene un punto de partida arbitrario (como p. ej. creyó Margaret Wilson), sin ser por ello circular.[29]

[27] *Cf.* Harry Frankfurt, "Descartes' validation of reason", en W. Doney, comp., *Descartes*. Bungay, Macmillan, 1967, *passim*. En este punto sigo la interpretación que propuso Frankfurt.

[28] A/T, IX, 16. *Cf.* René Descartes, *Meditaciones metafísicas*. Trad., pról. y notas de Manuel García Morente. México, Espasa-Calpe, 1989. Como en otros puntos, sigo aquí, parcialmente, la versión castellana de García Morente.

[29] *Vid. supra* nota 12. Y para más detalles, una discusión pormenorizada de este punto en el contexto de las *Meditaciones* cartesianas puede verse en mi *Descartes*. México, UAM, 2007.

Autoconciencia y los límites de la razón: algunos problemas en la teoría cartesiana de la intuición de uno mismo[1]

Syliane Malinowski-Charles

El *cogito* siempre ha recibido mucha atención desde la época de los contemporáneos de Descartes hasta nuestros días. La razón principal de esto es el papel primordial que tiene este argumento como fundamento de las tesis más importantes de Descartes. Por ejemplo, en 1640 Descartes respondió a uno de sus corresponsales, Clovius, que aun cuando el *cogito* estaba ya presente en Agustín de Hipona, la diferencia entre el argumento de Agustín y el suyo era el uso que él había hecho de tal noción como el fundamento de su propia filosofía, con el fin de fundar más verdades, tales como la inmaterialidad del alma:

> Le estoy agradecido por atraer mi atención al pasaje de San Agustín relevante a mi propio "pienso, luego existo". Fui hoy a la biblioteca de [Leiden] para leerlo, y efectivamente, encuentro que él prueba la certeza de nuestra existencia. Él continúa mostrando que hay alguna imagen de la Trinidad en nosotros, en la cual existimos, sabemos que existimos y amamos la existencia y el conocimiento que tenemos. En contraste, yo uso este argumento para mostrar que hay un yo, que es una sustancia inmaterial y pensante, sin ningún elemento corpóreo. Éstas son dos cosas diferentes.[2]

En tanto que verdad inamovible, primera, en otras palabras, como primera noción indubitable, el *cogito* conforma el terreno firme de todas las demostraciones que le siguen. No es necesario decir que, si éste se colapsa, mucho del resto también se caería. Pero ¿cómo podría colapsarse? Como Descartes agrega en la misma carta, "en sí mismo, es algo tan simple y natural inferir que uno existe del hecho de que uno está dudando, que podría habérsele ocurrido a cualquier otro escritor".[3]

Una crítica importante, desde la época de Descartes hasta la nuestra, consiste en el carácter deductivo del argumento: ¿es una inferencia o una aprensión inmediata de la mente? Por razones de espacio, y porque es algo muy conocido en Descartes, no desarrollaré el tema en este escrito. Otra crítica, que será el núcleo de este texto, consiste en

[1] Traducción de Carlos Oliva Mendoza y Leonel Toledo Marín

[2] A/T, III, 247-248; A/T II, 24; CSMK, 159.

[3] *Idem.*

la relativa a la naturaleza de la intuición que está en juego: ¿es realmente esta intuición de uno mismo sólo intelectual o hay algún componente sensitivo en ella? La respuesta a esta pregunta es crucial porque, si esta intuición deja de ser puramente intelectual, tendríamos el riesgo de caer en un nuevo Círculo cartesiano, como lo trataré de mostrar.

Si aceptamos que la idea de la auto-aprehensión es una intuición y no una deducción —un problema debatido por Descartes y Mersenne en las "Segundas objeciones y respuestas"—, entonces la siguiente cuestión a ser examinada es acerca de la naturaleza de esta intuición. Tradicionalmente, el término "intuición" en filosofía denota una aprehensión intelectual. En Platón,[4] consiste en la intuición de la Forma o la Idea de la cosa sensible (si uno admite traducir "*noûs*" por "intuición"[5]). Como puede verse fácilmente, esto es justo lo opuesto a la experiencia sensible, puesto que la intuición sólo tiene lugar una vez que podemos hacer abstracción de esta experiencia y ver la esencia de la cosa sensible, tal y como es en sí, aparte de su fenómeno sensible. En Aristóteles,[6] esta intuición es también definida como lo opuesto a la experiencia: consiste en la aprehensión inmediata de los principios. La experiencia pertenece al ámbito de lo múltiple, mientras que la intuición está del lado de lo universal. Los principios son lo que funda la experiencia y rigen todos los fenómenos particulares, pero no son en sí mismos los objetos de una experiencia sensible. Además, esta intuición debe ser también distinguida de la demostración o *dianoia*, que incluye el razonar en diversos pasos.[7] Finalmente, la certeza que acompaña la aprehensión de las ideas puras, tanto en Platón como en Aristóteles, también es, obviamente, intelectual.

Descartes parece sostener la misma oposición entre, por un lado, experiencia y razón y, por otro, demostración (llamada "deducción") y la intuición en la definición que da a la intuición en la *Reglas para la dirección del espíritu*. Esta definición se encuentra en la "Regla III":

> Por "intuición" no entiendo el testimonio fluctuante de los sentidos o el juicio engañoso de la imaginación, en tanto que junta las cosas, confundiéndolas, sino la concepción de una mente clara y atenta, que es tan simple y distinta que no puede haber lugar para dudar sobre lo que estamos entendiendo. Junto con ello, y esto tiene que ver con lo mismo, la intuición es la concepción indubitable de una mente clara y atenta que procede sólo de la luz de la razón. Dado que es más simple, es más cierta que la deducción, aun cuando la deducción, como hemos apuntado arriba, no es algo que un hombre pueda llevar a cabo incorrectamente.[8]

[4] *Vid.* Platón, *República* VI, 509 e-511 e.

[5] *Vid.* Lambros Couloubaritsis, "Y a-t-il une intuition des principes chez Aristote?", en *Revue de philosophie*, vol. 34. Bruselas, 1980, pp. 440-471. Couloubaritsis ha argumentado en contra del uso de "intuición" para traducir *noûs*.

[6] *Vid.* Aristóteles, *Second Analytics* II, 19 (100 b), *Nicomachean Ehics* VI, 3, y 6 (1139 b y 1140 b), así como *De Anima* III, 4 y 5 (429 b-430 a25).

[7] *Vid.* Syliane Malinowski-Charles, "Baumgarten et le role de l'intuition dans les débuts de l'esthétique", en *Études philosophiques*, 2005/4, 537-558. Sobre la intuición en la tradición filosófica y el nuevo sentido que Baumgarten le dio al aplicarla al campo sensible.

[8] A/T X 368, CSM I, 3.

Esta definición relaciona inmediatamente la intuición con la claridad y la distinción, pues éstas pueden ser encontradas en una "mente atenta" —frase que también se usa en los *Principios*[9] para definir el concepto de una percepción "clara y distinta". Justamente, Descartes abandona el vocabulario de intuición *versus* deducción en todas sus obras posteriores para describir las ideas obtenidas a través de estos procesos simplemente como "claras y distintas".[10] Tal vez a él no le gustó restringir la categoría de "claro y distinto" a la intuición pues, como él aclara desde las *Reglas*, "la autoevidencia y la certeza de la intuición se requiere no sólo para aprehender proposiciones particulares, sino también para cualquier cadena de razonamiento".[11] Dado que la deducción en sí misma no es más que una cadena lógicamente ordenada de intuiciones,[12] lo relevante no es la oposición entre estos dos tipos de conocimiento intelectual, *i. e.*, conocimiento inmediato *versus* deductivo, sino la oposición entre el conocimiento intelectual en su totalidad (que es "claro y distinto" y, por tanto, posee un nivel absoluto de certeza y seguridad), y el conocimiento no-intelectual (*i. e.*, sensible), que es confuso. Así, datos de los sentidos están en la categoría que los excluye definitivamente de ser "claros y distintos". Podemos adquirir un entendimiento intelectual de lo que experimentamos, pero esta experiencia, en sí misma, nunca será intelectual.

Lo que importa para la cuestión que aquí está en juego es si la auto-intuición es totalmente intelectual o no. Aparentemente lo es, si uno sigue la indicación dada en la "Regla III", en las líneas que siguen inmediatamente a la definición de la intuición que hemos anotado arriba: "Así, cada uno puede intuir mentalmente que existe, que está pensando, que un triángulo está limitado por sólo tres líneas y que una esfera por una sola superficie, y demás. Las percepciones como éstas son más numerosas de lo que la gente se da cuenta, al desdeñar, como lo hacen, dirigir sus mentes a tales temas simples".[13]

Todos los comentaristas están de acuerdo en que el autoconocimiento es intelectual. Sin embargo, me gustaría retomar una sugerencia de Thomas Vinci, en el sentido en que podemos desarrollar nuestra comprensión de la auto-aprehensión en Descartes en una dirección distinta, *i. e.*, como un conocimiento que no es producto exclusivamente del intelecto, sino también como una forma de sensación —más precisamente, una sensación interna.

Thomas Vinci dedica el primer capítulo de *Cartesian Truth*[14] al mismo tópico que nos interesa aquí, esto es, al autoconocimiento. Él es totalmente categórico acerca de

[9] I, art. 45.

[10] *Vid.* Peter Markie, "The cogito and its importance", en *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 147: "La referencia de Descartes a la intuición y la deducción a partir de las intuiciones como nuestras dos fuentes de conocimiento en las *Reglas*, es el antecedente para hablar de la percepción clara y distinta en el *Discurso*, las *Meditaciones* y *Los principios*". Ésta es la postura de la mayoría de los comentaristas.

[11] A/T, X, 169; CSM I, 3.

[12] *Vid*. Reglas IX y XI.

[13] Regla III, *loc. cit*.

[14] Thomas C. Vinci, *Cartesian Truth*. Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 9-53.

la idea de que el autoconocimiento es una intuición del intelecto. En particular, él cita el pasaje de las sextas respuestas, donde Descartes se refiere a lo que llama "*la connaissance intérieure*", que Vinci traduce como "*inner awareness*" [conciencia interior] y, al interpretarlo, él considera que "innato" implica aquello que es aprehendido por el intelecto: "Esta conciencia interior del pensamiento y de la existencia de uno mismo es de tal modo innata en todos los hombres que no podemos, de hecho, dejar de poseerla, aun cuando podamos fingir que no la tenemos al abrumamos por nuestras opiniones preconcebidas y al poner más atención a las palabras que a sus significados".[15]

Es muy interesante, según Vinci, que es justo como una característica intelectual que "la connaissance intérieure" puede jugar un rol de conexión entre los sentidos y el intelecto. Vinci enfatiza el hecho de que los datos sensoriales y los productos de la imaginación deben ser, de algún modo, "traídos" al intelecto por alguna facultad, y esta facultad debe ser ella misma intelectual pues, de otro modo, la sensación y la imaginación no podrían contar de ninguna manera como fuentes del conocimiento. "Sólo el intelecto es el lugar propio de la actividad epistémica", escribe —una afirmación con la que no estoy de acuerdo.[16] Así, él continúa: "Es por tanto crucial que la conciencia de la sensación y de la imaginación se una con el intelecto por medio de un postulado que afirme la conexión necesaria entre las formas de conciencia. Para esta conexión se necesita una forma de conciencia propia del intelecto, y la connaissance intérieure parece ser la mejor candidata para esta tarea".[17]

Esta sugerencia es sumamente atractiva. Sin embargo, para mí, no es más acertado que una propuesta que postulara la necesidad de una facultad que tenga *ambas naturalezas* para mantener unidos el intelecto con los sentidos, o hacerlos capaces de comunicarse e interactuar. De modo que, tomando la propia sugerencia de Tom Vinci de que "*la connaissance intérieure*" es el agente de conexión entre ambas facultades en nuestra mente, yo buscaría extraer una conclusión distinta de lo que uno lógicamente debería esperar: esta característica intermedia o tipo de intuición debe ser, por cierto, claramente intelectual, pero debe ser *también* sensible, si uno acepta la propuesta de Vinci. Por la falta de espacio para exponer sus argumentos aquí, los daré por supuestos y seguiré su sugerencia general de que Descartes necesitaba de tal facultad de vínculo.

Así pues, ¿qué es exactamente esta "*connaissance intérieure*"? Consiste en la aprehensión de uno mismo, que no puede dejar de tenerse al ponerle atención. Debe, lógicamente, incluir la existencia, el ser, la unidad y todas esas nociones primarias que Descartes afirma que son innatas en nosotros. Veamos el siguiente pasaje de la "Tercera

[15] A/T VII, 422; CSM II, 285.

[16] T. Vinci, *op. cit.*, p. 27. *Cf.* A/T VII, 82-83; CSM II, 57. Esta afirmación está justificada por un pasaje de la "Sexta meditación": "Pero [la naturaleza] no parece que nos enseñe que debamos extraer alguna conclusión a partir de estas percepciones sensoriales acerca de cosas que estén fuera de nosotros, sin antes esperar que el intelecto haya examinado el asunto. Puesto que el conocimiento de la verdad acerca de estas cosas parece pertenecer a la mente sola y no a la combinación de la mente y el cuerpo". Aquí Vinci lee "la mente sola" en el sentido de intelecto.

[17] *Idem*.

meditación": "En lo que respecta a los elementos claros y distintos en mis ideas de las cosas corpóreas, parece que yo puedo haber tomado algunas de éstas de la idea de mí mismo, esto es, sustancia, duración, número, y cualquier otra cosa de este tipo".[18]

Todas estas ideas están incluidas en "la idea de mí mismo". Ahora, demos un paso más. Esta lista aparentemente unificada y continua omite la discrepancia entre dos tipos de ideas que yo obtengo cuando me conozco: ideas inmediatas e ideas derivadas. Como se ilustra en el resto de esta sección, las ideas del primer tipo son las del pensamiento y la existencia, Descartes agrega, posiblemente, la de substancia (la que podemos encontrar básicamente en la frase: "Soy una cosa que piensa"), mientras que la duración y el número son ideas derivadas o deducidas de éstas: "De hecho, percibo que yo ahora existo y recuerdo que he existido por algún tiempo; más aún, tengo varios pensamientos que puedo contar, es de este modo que yo adquiero las ideas de duración y número, las cuales yo puedo transferir a otras cosas".[19]

En el marco de este escrito es obviamente imposible llevar a cabo la demostración completa de lo que voy a sugerir a continuación, pero bosquejaré, aunque de manera tentativa, las grandes líneas de esta hipótesis interpretativa. De alguna manera, consiste en retomar algunas de las intuiciones de Thomas Vinci sobre Descartes y llevarlas más lejos —todavía más lejos, debiera decir— de lo que él mismo aceptaría.

Vinci afirma, en su capítulo quinto, que "la facultad del sentido y aun de la imaginación, tienen su propia forma de conciencia intuitiva". Ésta es una tesis particularmente original, a la que definitivamente me adhiero. No considero que Descartes fuera consistente al sostenerla, pero he argumentado en otro lugar que seguramente él se desplazó hacia tal concepción.[20] Mientras que Vinci no considera que este tipo distinto de conciencia sea una forma distinta de "conocimiento", yo pienso que es acertado decir que, al menos durante sus últimos seis años, y posiblemente bajo la influencia de su correspondencia con la Princesa Elizabeth, Descartes asumió que los sentidos otorgan una forma de conocimiento que es a la vez conocimiento real, distinto del que nos da el intelecto.

También aprecio la propuesta de Vinci, discutida en las líneas precedentes, de que el autoconocimiento es una intuición intermediaria que liga las facultades mentales de los sentidos/imaginación con el intelecto. Como podemos ver en la cita que acabo de dar, es a partir de este conocimiento primario que somos capaces de deducir la mayoría de las categorías que usamos para entender, tanto el dominio físico como el mental.

Ahora, de manera contraria a Vinci, yo no creo que la intuición de uno mismo sea meramente intelectual. Me gustaría sugerir que es, simultáneamente, tanto intelectual como sensible.

[18] A/T VII, 44; CSM II, 30.

[19] *Ibid.*, CSM II, 30-1.

[20] *Vid*. Syliane Malinowski-Charles, "Pasiones y pensamientos confusos en Descartes: las implicaciones de la unión alma-cuerpo para la libertad", en *Descartes vivo*. *Ejercicios de hermenéutica cartesiana*. Doc. inéd.

Un paso más, que uno no podría dar mientras aún se acepta el precedente, es la sugerencia de que lo que uno "intuye sensiblemente" son los conceptos primarios mismos, de los cuales otros se deducen, como el número y la duración en la cita de la "Tercera meditación". Estos conceptos no serían otros sino los que han sido descubiertos en el *cogito*. Esto equivale a decir que, de cierta manera aristotélica,[21] la razón funciona con los datos que le son dados por los sentidos, excepto que, en este caso, consiste en un sentido interno, muy diferente de los engañosos sentidos físicos.

Sé cuán problemática puede sonar esta última aseveración. Obviamente, Descartes fue quien rompió con el empirismo aristotélico y escolástico, y su aceptación del innatismo era precisamente una manera de evitar caer en una confianza absoluta en los sentidos. Concedo que esta intuición sensorial debería ser de un tipo particular, distinta de otros conocimientos sensoriales. Pero tal vez esto era lo que Descartes pensaba con su insistencia al decir que nuestra autoaprehensión nos da acceso a las ideas innatas y que es universalmente compartida. En otras palabras, esto equivale a decir que las mismas ideas innatas pueden no ser todas puramente "intelectuales".[22]

A primera vista, parecería que esta interpretación es totalmente *ad hoc* y alejada del texto. Concedo que es extremadamente problemática, pero podemos encontrar que Descartes usa un vocabulario derivado de la sensación para describir la intuición y, particularmente, la intuición de la existencia y el pensamiento de uno mismo. El verbo que usualmente emplea para referirse a ésta es *percevoir* o *apercevoir*, que se traduce por lo general como "percibir", aun cuando Descartes algunas veces también habla del autoconocimiento como una "consciencia", un término que posee, de algún modo, más connotaciones sensibles. "Se sigue del hecho de que no percibo nada más que pertenezca a mi esencia, que ninguna otra cosa de hecho le pertenece".[23]

> Porque si digo: "veo, camino, por tanto existo", y digo esto con respecto a la visión y al caminar como actividades corpóreas, entonces la conclusión no es absolutamente cierta [...] Pero si considero "ver" o "caminar" refiriéndose a la sensación o percepción actual de ver o caminar, entonces la conclusión es muy cierta, puesto que es relativa a la mente que, sola, tiene la sensación o el pensamiento de que ve o camina.[24]
>
> [...] Al ser conscientes de que somos cosas pensantes, tenemos una noción primaria que no se deriva por medio de algún silogismo [...] de hecho, él (alguien

[21] A/T X, 370; CSM I, 15: "Se sigue que aquellas proposiciones que son inferidas inmediatamente a partir de los primeros principios se conocen, por un lado, a través de la intuición y, por otro, a través de la deducción. Pero los primeros principios en sí mismos se conocen solamente a través de la intuición y las conclusiones remotas sólo a través de la deducción". Esto suena muy aristotélico.

[22] Uno puede ir más lejos y pensar que Descartes incluyó en las ideas innatas, tanto verdades abstractas como intelectuales, así como facultades compartidas universalmente, proveyéndonos de la capacidad para ciertas experiencias (tales como, por ejemplo, la capacidad de tener la experiencia de algunas propiedades en la extensión).

[23] A/T VII, 8; CSM II, 7.

[24] A/T VIIIA, 8; CSM I, 195.

> que dice Yo soy, por tanto existo) la aprende al experimentarla en su propio caso, y es imposible que él pudiera pensar sin existir.[25]

Uno puede notar en esta última cita tomada de las "Segundas respuestas" que "experiencia" se refiere particularmente a los sentidos (en la tradición filosófica, como opuestos al intelecto). Adicionalmente, hay más pasajes que nos persuaden de que se usa el vocabulario sensorial, tal como en este extracto de una carta al marqués de Newcastle:

> ¿Admitirás seguramente que estás menos cierto de la presencia de los objetos que ves que de la verdad de la proposición: pienso, luego existo? Pues este conocimiento no es producto de tu razonamiento, ni es información que te ha sido transmitida por tus maestros; *es algo que tu mente ve, siente y lleva*; y aunque la imaginación continuamente se mezcla con tus pensamientos y aminora la claridad de este conocimiento, sin embargo, esto constituye una prueba de la capacidad de nuestras almas para recibir de Dios un conocimiento de tipo intuitivo.[26]

Por supuesto, no ignoramos que la tradición intelectualista usa la metáfora del intelecto como el ojo de la mente,[27] de tal modo que tal vez Descartes sólo está reiterando esta tesis. Pero, ¿podrían la *connaissance intérieure*, y el *cogito*, como una instancia paradigmática y explícita de este conocimiento,[28] ser una forma de *sentido interior*, como el que uno podrá encontrar después en los empiristas británicos? Más cerca de Descartes que de Locke y de Hume, podemos recordar que, notablemente, Malebranche sostuvo que el autoconocimiento es una forma de sensación. Sin embargo, Malebranche extrajo muy conscientemente implicaciones no cartesianas al derivar, de la naturaleza sensorial del autoconocimiento, la afirmación de que "no tenemos una idea clara tanto de la naturaleza de nuestra alma ni de sus modificaciones".[29] Obviamente, todos estamos de acuerdo en que ésta no es la teoría de Descartes. Él está comprometido con la idea de que el autoconocimiento es "claro y distinto" y, podemos agregar, incorregible. Como Peter Markie expone en su *Descartes Gambit* y, de una manera más concisa en su artículo sobre el *cogito* en *The Cambridge Companion to Descartes*, la incorregibilidad de los estados mentales les otorga un estatuto particular de entre las otras percepciones claras y distintas.[30]

[25] A/T VII, 149; CSM II, 100.

[26] A/T V, 137; CSM I, 331.

[27] *Cf.* A/T VII, 36; CSM II, 25. Otro pasaje donde Descartes usa explícitamente la frase está en la "Tercera meditación": "No puedo sino admitir que sería muy fácil para él [Dios], si así lo deseara, que me equivocara aun en esos temas que considero que veo claramente con el ojo de mi mente".

[28] *Cf.* A/T V, 147; CSM I, 333. Burman dice que Descartes establece una diferencia entre el conocimiento implícito y el explícito de su pensamiento y de su existencia en particular.

[29] Malebranche, *Recherche de la verité.* París, E. Flammarion, 1935. III, ii, 7.

[30] *Cf.* P. Markie, "The cogito and its importance", en *op. cit.*, p. 156. La propuesta de Markie es que, contrariamente a las interpretaciones comunes, no debemos creer que el criterio de lo "claro y distinto" es un criterio para la certeza. Según esta perspectiva, es sólo proveyéndonos de una "creencia muy razo-

Así, para concluir, me gustaría decir que hay alguna plausibilidad para la hipótesis de que, en Descartes, la intuición de uno mismo es una suerte de *sentido* interno, experiencial; pero también quisiera enfatizar por qué es importante estar claros sobre el hecho de que este sentido sería, en sí mismo, distinto de un sentido físico. Si no lo fuera, estaríamos entonces abriendo la caja de Pandora. Esta lectura prepararía el terreno para un nuevo tipo de Círculo cartesiano, lo que no hace la interpretación estrictamente "racionalista" de la intuición.

Como es bien sabido, Arnauld formuló una de las críticas más relevantes a Descartes en el cuarto grupo de objeciones a las *Meditaciones*, que consiste en señalar la interdependencia de la prueba de Dios en la "Segunda meditación" con el criterio de verdad en la "Tercera..." (que dice: "Todo lo que percibo clara y distintamente es verdadero"[31]). Como Arnauld mismo lo dice: "Tengo una preocupación más, a saber, cómo el autor evita razonar en círculo cuando dice que estamos seguros de que lo claro y distinto es verdadero sólo porque Dios existe. Pero podemos estar seguros que Dios existe sólo porque percibimos esto clara y distintamente. Por tanto, antes de que podamos estar seguros de que Dios existe, debemos estar seguros de que cualquier cosa que percibimos clara y distintamente es verdadera".[32]

Si lo que hace que una percepción como la existencia propia sea "clara y distinta" es algo más que una evidencia intelectual, *i. e.*, si es una forma de evidencia sensorial, entonces Descartes podría estar cayendo en la misma dificultad, porque los sentidos, como sabemos, sólo son recuperados en la "Sexta meditación". Pero atribuirle a la intuición de uno mismo una naturaleza compuesta y única, haciéndola un producto de un sentido interno que es capaz de comunicarse tanto con el intelecto como con los sentidos, es una forma de pensar que la concepción del hombre de Descartes era, finalmente, más unitaria de lo que usualmente uno concede. Y es posible que la propuesta no sea tan contradictoria como parecía al principio.

nable", a la que debe agregarse otra característica para hacerla cierta, *i. e.*, el hecho de que no tenemos razones para dudar de ella. Como resultado, el pensamiento (incluyendo *cualquier* estado mental, aun siendo materialmente falso tal como mi impresión de ver algo rojo o sentir frío) y la existencia son claros y distintos en un sentido muy particular, *i. e.*, en el sentido de que incluyen certeza. Ésta es la razón por la cual la hipótesis del Genio maligno no puede derrumbarlas. Todavía más simple: uno puede resumir esta característica como la que previene la auto-contradicción performativa, tal y como Markie lo explica con otras palabras. *Ibid.*, p. 147: "Es imposible que él tenga esas creencias y que éstas sean falsas. Todas son incorregibles para él. Es imposible que él crea falsamente que parece estar viendo el color rojo o que está sufriendo. Creer que uno está sufriendo es, en parte, estar sufriendo".

[31] CSM 24.

[32] CSM II, 150.

El *cogito*, una experiencia existencial

Jean-Paul MARGOT

> Como los comediantes llamados a escena se ponen una máscara para que no se vea el pudor en su rostro, así yo, a punto de subir a este teatro del mundo en el que hasta ahora sólo he sido espectador, me adelanto enmascarado.
>
> Lavartus Prodeo[1]

Según Hegel, Descartes es el iniciador (*Anfänger*) de la filosofía moderna. Con él comienza verdaderamente la cultura de los tiempos modernos. Pero, hoy en día, no estamos tan seguros de poder definir con la misma facilidad que lo hizo Hegel en qué consisten los tiempos modernos y el pensamiento moderno.[2] Antes se sabía con exactitud que los tiempos modernos comenzaban después del fin de la Edad Media, en 1453 exactamente, y que el pensamiento moderno comenzaba con Bacon, quien opuso al razonamiento escolástico los derechos de la experiencia y de la sana razón humana. Sin embargo, como ya lo anotaba Alexandre Koyré en 1930, hoy sabemos que ello era demasiado simple para ser cierto. Los estudios cada vez más detallados de los siglos XIV, XV, XVI y XVII, al igual que las profundas mutaciones de la disciplina de la historia, muestran que ésta no procede a saltos bruscos, que las grandes divisiones históricas resultan ser, a menudo, artificiales y que el término "moderno" no tiene un sentido unívoco y general: "El término 'moderno' ¿tiene en general algún sentido? Siempre se es moderno, en toda época, desde el momento en que uno piensa más o menos como sus contemporáneos y de forma un poco distinta que sus maestros [...] *Nos moderni*,

[1] René Descartes, *Cogitationes privatae*, A/T, 213, 4-7. Todas las citas de Descartes se refieren a la edición: *Oeuvres de Descartes* publicadas por Charles Adam y Paul Tannery (12 volúmenes, París, 1897-1909); nueva edición, 13 volúmenes, París, Vrin, 1974-1983. Usamos las iniciales A/T, y señalamos el número del volumen (en caracteres romanos), seguido del número de la página y del número de la primera y la última línea (en caracteres arábigos).

[2] Véase, por ejemplo, H. Bergson, "La philosophie", en *La science française*. París, Larousse, 1916, pp. 6-7: "Aunque el cartesianismo ofrece semejanzas de detalle con tales o cuales doctrinas de la Antigüedad o de la Edad Media, no debe nada esencial a ninguna de ellas". El matemático y físico Biot ha dicho de la geometría de Descartes: "*Proles sine matre creata* (nace por generación espontánea). Diríamos lo mismo de su filosofía"; *apud* J. Sirven, *Les années d´apprentissage de Descartes* (1596-1628). Albi, Imprimerie coopérative du sud-ouest, 1928, p. 9.

decía ya Roger Bacon [...] ¿No es en general vano querer establecer en la continuidad del devenir histórico unas divisiones cualesquiera? La discontinuidad que con ello se introduce, ¿no es artificial y falsa?"[3]

Sin embargo, no hay que abusar del argumento de la continuidad como con razón anota Koyré a renglón seguido. Esta concepción de la periodización de la historia a saltos bruscos y grandes divisiones es inseparable de la concepción hegeliana de la historia continuista de la filosofía que se vale de la discontinuidad con el fin de recalcar el sentido necesario de la historia de la filosofía en cuanto marcha necesaria del espíritu absoluto hacia la comprensión de sí mismo. Hacer de Descartes el *Anfänger* de la filosofía moderna recalca el carácter orgánico de la historia y, por lo tanto, de la historia de la filosofía que a partir del cambio en la continuidad introducido por Descartes debe ser entendida como la historia de un progreso continuo que determina el carácter unívoco de la conciencia autónoma de sí. En realidad, el problema no radica tanto en la continuidad o discontinuidad como en la concepción, global o general,[4] que se tiene de la historia, en su carácter orgánico o no, en su sentido o sinsentido, en su progreso o no; este problema atañe al modo como se piensa y se vive la relación de los hombres con el mundo que habitan. En otros términos, la actitud hacia la historia está determinada en última instancia por profundas razones metafísicas y morales. Las teorías de la historia son indisociables del valor que otorga el hombre a su relación existencial con el mundo que habita, y es de este sentimiento que se deriva el estatuto metafísico del tiempo como una sucesión discontinua de instantes (Descartes) o de una temporalidad que posee la continuidad y la organización de un devenir significativo (Hegel). En cuanto concepciones de la historia, continuidad y discontinuidad están íntimamente ligadas a la necesidad y a la contingencia entendidas como formas de experiencia vividas por el hombre-en-el-mundo.

Si a la seguridad de Hegel (todo lo real es racional) corresponde la continuidad y la organización de un devenir significativo de la historia con una concepción del tiempo como "destino" y "necesidad" de lo absoluto para realizarse, a la inseguridad de Descartes (lo real es posiblemente irracional) corresponde la desconfianza[5] en la historia con una concepción del tiempo como una sucesión discontinua de instantes. Ello significa que la desconfianza de Descartes en la historia no responde solamente a la identificación o, mejor, a la supuesta identificación de la filosofía con la ciencia, y de la ciencia con una sola ciencia —la matemática cuya esencia es eterna, a-histórica—,[6] sino que

[3] Alexandre Koyré, "La pensée moderne", en *Études d´histoire de la pensée scientifique*. París, Gallimard, 1973, p. 16.

[4] *Vid.* M. Foucault, *L´archéologie du savoir*. París, Gallimard, 1969, p. 19: "Una descripción global apiña (*resserre*) todos los fenómenos en torno a un centro único-principio, significación, espíritu, visión del mundo, forma de conjunto; una historia general desplegaría, por el contrario, el espacio de una dispersión".

[5] *Vid.* J.-P. Margot, *Estudios cartesianos*. México, UNAM, IIF, 2003, pp. 7-19.

[6] *Vid. Reglas para la dirección del espíritu* (1628). *Cf.* Étienne Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*. Nueva York, C. Scribner, 1965, pp. 125-151; J.-L Allard, *Le mathématisme de Descartes*.

responde a razones más profundas que traducen la nueva situación del hombre en el mundo moderno. Desde el siglo XIV el mundo ha dejado de ser un todo estructurado y coherente: encierra la dualidad naturaleza-espíritu (*mens*). El ser de la naturaleza aparece como un objeto de representación, de conocimiento científico, de explotación técnica, y el ser del hombre se plantea como sujeto de cara al mundo, concebido ahora como un objeto extraño para el hombre, como algo mudo. El hombre moderno habita un mundo en el cual los signos ya no le brindan el secreto de su origen y de su destino. Aunque el hombre no dude de la verdad de los signos, que son "lo único que tiene [...] para orientarse en el mundo",[7] ahora habita un mundo mudo, silencioso, donde los signos han de ser *interpretados* por la mente de un hombre que ha perdido su lugar natural en el universo, por una mente que no entiende la relación entre ellos.

Con la crisis nominalista y el derrumbamiento del universo medieval, desaparece la seguridad que el hombre tenía: se conocía a sí mismo remitiéndose a un orden objetivo (cosmos) incuestionado, a un mundo regido por una potencia soberana y en el cual ocupaba un lugar natural. Desde entonces, se problematizan tanto el lugar del hombre en el mundo como la idea misma del universo, que aparece ahora como el otro angustiante del hombre. Contrariamente a lo que afirmase Hegel, Descartes no *inicia* un "nuevo periodo" en el que la certeza inmediata del pensamiento regula y domina todo en el mundo, sino que se inscribe en la prolongación de la crisis nominalista que da inicio a la Modernidad y cuya característica fundamental es la pérdida de inteligibilidad del mundo en el siglo XIV, a lo que se suma la profunda desconfianza en la historia y la relativización de las verdades racionales de la filosofía como consecuencia de una nueva idea de Dios, el Dios de los filósofos, el Dios de los sabios.

Es preciso entonces cuestionar la interpretación forjada por Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, según la cual a partir de Descartes la historia de la metafísica moderna es la historia de un progreso continuo y necesario hacia la conciencia autónoma de sí. Si "la filosofía del nuevo mundo" —o el *cogito* entendido como *fundamentum inconcussum*— y la ontología del "*subjectum*" (Heidegger) se acogen con razón a cierto sentimiento acerca del poder del pensamiento humano, es preciso, con todo, reconocer que Descartes nunca pretendió fundamentar la certeza en el poder del pensar humano, en la subjetividad humana, en la *mens*, en la *ratio* humana cuya naturaleza y cuyos límites han de ser estudiados al menos una vez en la vida.[8] Negar

Ottawa, Éditions de l´Université d´Ottawa, 1963. La identificación de la filosofía de Descartes con las matemáticas es el tema central de las lecturas neotomistas de Gilson.

[7] Umberto Eco, *El nombre de la rosa*. Santafé de Bogotá, Círculo de Lectores, 1984, p. 503; *vid.* J.-P. Margot, *La modernidad. Una ontología de lo incomprensible*. Cali, Programa Editorial, Universidad del Valle, 2004, pp. 53-71.

[8] *Cf.* A/T X, 396, 26-397, 1: "Mas para no estar siempre inciertos sobre lo que puede nuestro espíritu y para no trabajar en vano y al azar, antes de prepararnos para conocer las cosas en particular, es preciso examinar cuidadosamente, una vez en la vida, de qué conocimiento es capaz la razón humana (*Atqui ne semper incerti simus, quid possit animus, neque perperam et temere laboret, antequam ad res in particulari cognoscendas nos accingamus: oportet semel in vita diligenter quaesivisse, quarumnam cognitionum humana ratio sit capax*)", y *cf.* A/T X, 215, 5-6; el tema de los límites del conocimiento

que la metafísica de Descartes sea un camino recto y claro hacia la conciencia autónoma de sí, cuestionar la legitimidad de la afirmación según la cual el principio general que regula y gobierna todo en el mundo de la filosofía moderna es el pensamiento que parte de sí mismo, es preguntarnos por el "sentido" de la metafísica moderna desde la perspectiva de la nueva idea de Dios que Descartes propone. Significa enfrentar de manera crítica una interpretación hegemónica que tiene sus raíces en Hegel, para quien "Esta filosofía erigida sobre bases propias y peculiares abandona totalmente el terreno de la teología filosofante, por lo menos en cuanto al principio, para situarse del otro lado".[9] Es también preguntarse por la confianza en la historia y en la *ratio* que anima a Hegel cuando escribe a propósito de Descartes: "Aquí, ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares: ¡tierra!"[10] ¿Era tan segura la morada de este mundo que habitaba Descartes? ¿Cumplió su destino y su necesidad la historia moderna?

Si Hegel afirma el carácter orgánico de la historia es porque de su fe en la razón se deriva el estatuto metafísico de un tiempo que es continuo y tiene la organización de un devenir significativo. Por el contrario, si Descartes desconfía de la historia es porque de su profundo sentimiento de la contingencia de lo creado y, por ende, de la posible irracionalidad del mundo, se deriva el estatuto metafísico de un tiempo discontinuo que no posee la estructura de un ser organizado. La actitud asumida ante la historia se desprende del modo —seguro o inseguro—, como el hombre vive su relación con la presencia o ausencia de un orden racional en el mundo. Aunque se geste en la praxis humana, es decir, en el modo de relacionarse con el mundo, la concepción de la historia, en cuanto proyecto humano de vida, está concebida *a priori* dado que refleja los supuestos culturales de una época. Es a partir de esta *metafísica del presente*, sobre la que se fundamenta la modernidad de Descartes, la cual se entiende como expresión de una metafísica de la separación que deja al hombre solo y enfrentado al mundo en el que vive de acuerdo a un tiempo fragmentado y discontinuo, que se pueden entender la oposición tematizada por Descartes entre Filosofía[11] e historia y su recurso a las matemáticas. La *metafísica del presente* es el denominador común de la crítica a la intersubjetividad, de la desconfianza en la historia continua y significativa, de la sustitución de la lógica por las matemáticas, de la concepción de la verdad como evidencia, de la necesidad de un método para investigar la verdad y de la soledad del sujeto filosófico que existe en un mundo que carece de sentido.

humano ya aparece, hacia 1619-1621, en las *Cogitationes privatae*: "Están prescritos límites determinados a los espíritus de todos: no los pueden sobrepasar (*Praescripti omnium ingeniis certi limites, quos transcendere non possunt*)".

[9] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. *III*. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1977, p. 252; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosopie*. Leipzig, Verlag Philipp Reclam, Jun., 1971, Dritter Band, p. 250.

[10] *Loc. cit.*

[11] *Vid.* A/T IX-2, 2-20; respecto al hecho de escribir "Filosofía" con mayúsculas, véase la "Carta al traductor que puede ser estimada aquí como Prefacio", *Principios de la filosofía*.

A diferencia de la formulación del *cogito* en el *Discurso del método*: "Pienso, por lo tanto soy" (*Je pense*, *donc je suis*; *ego cogito*, *ergo sum*), su formulación en las *Meditaciones*: "Yo soy, yo existo" (*Je suis, j´existe; ego sum, ego existo*),[12] muestra que la concepción de la verdad (*ego sum*) es inseparable de una determinada interpretación de lo existente (*ego existo*). Descartes alcanza primero la certeza de su pensamiento (*quod*) y, después, se pregunta cuál es la naturaleza (*quid*) de este yo que existe. Lejos de las interpretaciones idealistas que quieren que Descartes parta del pensamiento en general ("se piensa", "hay pensamiento") o del sujeto cognoscente, hay en el punto de partida de la reflexión una experiencia ontológica del yo como existente. Como bien lo señala Descartes, entre todos los atributos del alma, tan sólo el pensamiento me pertenece y no puede ser separado de mí,[13] de manera que la afirmación del pensamiento aparece no solamente como posterior a la del yo, sino que le es subordinada. Tengo la seguridad de que pienso porque el pensamiento no puede ser separado de un yo cuya existencia ha sido previamente afirmada. La verdad es la verdad de los actos del pensamiento de un sujeto (*ego*) singular que existe en un mundo radicalmente contingente y sin sentido. Incapaz de comprenderse desde el mundo, es decir, desde el orden natural donde cada ser es de acuerdo a su relación con el Ser, el hombre moderno es, en cuanto sustancia pensante, *res cogitans*, un *ego que existe* y no un ente que es. El desmoronamiento del orden natural señala la sustitución del tiempo natural por el tiempo social de la existencia humana,[14] el de la conciencia del momento cuando el hombre piensa, tiempo que "no es más que el modo bajo el cual concebimos la duración, hecha ella misma de sucesión de instantes".[15] La radical contingencia del mundo que habita el individuo singular Descartes y la carencia de un orden objetivamente válido no sólo explica la desconfianza en la continuidad de la historia con su devenir significativo, sino que también señala, como uno de los elementos más destacados de la Modernidad del siglo XVII, a la experiencia que el hombre moderno hace del tiempo, es decir, el privilegio metafísico del presente o de la presencia, y el sentimiento de una existencia siempre actual, de una existencia sin duración, limitada al instante y que, por ende, necesita ser prolongada de instante en instante mediante la continua reiteración del acto creador de Dios.

El nuevo estatuto metafísico del tiempo explica la concepción cartesiana de la verdad como evidencia actual e inmediata, verdad investigada por un pensamiento que es percepción —intelectual y no sensible— antes que razonamiento, y cuya actividad es más puntual que discursiva. En un mundo radicalmente contingente desde el cual los hombres no se pueden comprender, en un mundo mudo que depende del acto creador libre y constantemente reiterado, el conocimiento humano es percepción intelectual

[12] *Discurso del método*, IV, A.T VI, 33, 17; 558; *Meditaciones metafísicas*, IX-1, 19; VII, 25, 12.

[13] A/T IX-1, 21: "encuentro aquí que el pensamiento es un atributo que me pertenece: únicamente él no puede ser separado"; VII, 27, 7-8: "*Cogitare? Hic invenio: cogitatio est, haec sola a me divelli nequi*t".

[14] *Vid.* G. Poulet, *Études sur le temps humain/1*. París, 10/18, 1972, *passim*.

[15] P. Guenancia, "Le rejet cartésien de l´histoire", en *Archives de philosophie*, 49, 1986, p. 566.

de la verdad[16] por el entendimiento, cuya actividad se limita a considerar lo que se le presenta o lo que le es presente. Más que un rechazo de la historia, la metafísica cartesiana del tiempo resulta incompatible con la concepción de un devenir significativo que designa una temporalidad de la certeza hecha de acumulación, mezcla y sedimentación de la verdad. En efecto, si el conocimiento humano es el acto puntual y reiterable de un entendimiento que "mira" (*intueri*) los objetos que le son presentes, "no puede haber sedimento (*dépôt*) de certeza ni conocimiento que sea tal bajo el modo de lo implícito".[17] Al circunscribir la actividad del entendimiento humano al acto de considerar en un instante aislado las cosas presentes a las que se ha de dirigir la mirada del espíritu,[18] la metafísica del presente excluye cualquier perspectiva significativa que integre cada instante en el devenir continuo y significativo —finalidad— de su desarrollo continuo. He aquí la razón por la cual Descartes desconfía de la historia basada en una temporalidad que con su estructura orgánica y significativa expresa la fuerza lógica de la verdad de un mundo pleno cuya inteligibilidad está garantizada por el orden objetivamente válido del Ser y de acuerdo con el cual todos los entes y cada uno de ellos están dispuestos en un sistema de relaciones ontológicas permanentes. Ahora bien:

> Al rechazar cualquier fuerza o cohesión interna al tiempo, Descartes recusa de antemano la idea de una fuerza pasiva, virtual o inconsciente, sin la cual la idea del devenir pierde cualquier significación. Al mismo tiempo priva de toda función, y aun de todo fundamento, la idea de intersubjetividad o la de comunidad humana. Toda su filosofía tiende, por el contrario, a delimitar de la manera más exacta al yo del otro (*le moi de l´autre*), y a concluir de la presencia del otro en mí (con la idea de infinito) la existencia de una verdadera exterioridad.[19]

En tanto que interpretación de lo existente —*ego existo*— y concepción de la verdad —*cogito ergo sum*—, la metafísica del presente esclarece el modo como Descartes pone de manifiesto su desconfianza en la historia continua y significativa. Aunque las matemáticas desempeñan un papel decisivo en su filosofía, la desconfianza de Descartes en la historia no es la consecuencia de una supuesta identificación de la filosofía con ellas. Una carta de 1640 a Hogelande lo corrobora: la historia expone lo que ha sido encontrado; la ciencia busca encontrar. "Por historia —escribe Descartes— entiendo todo lo que ya ha sido descubierto y se encuentra en los libros. Pero por ciencia entiendo la habilidad para resolver todas las cuestiones y, así, descubrir por su propia industria todo lo que, en esta ciencia, puede ser descubierto; y quien tiene esta ciencia, no desea en verdad nada más de los demás y, por tanto, puede ser propiamente llamado autárquico".[20]

[16] *Intuitus*, *vid.* A/T X, 410-430.
[17] P. Guenancia, "Le rejet cartésien de l´histoire", en *op. cit.*, p. 566.
[18] A/T 379, 15-17.
[19] P. Guenancia, "Le rejet cartésien de l´histoire", en *op. cit.*, p. 569.
[20] A/T III, 1-4, 722-723. Carta a Hogelande del 8 de febrero de 1640: "*Per Historiam intelligo illud omne quod jam inventum est, atque in libris continetur. Per Scientiam vero, peritiam quaestiones omnes resolvendi, atque adeo inveniendi propria industria illud omne quod ab humano ingenio in ea scientia*

La desconfianza de Descartes no pasa por una oposición entre la certeza de las matemáticas y la falta de certeza de la historia, sino por la oposición entre el tiempo natural de un viejo mundo inteligible y el tiempo humano y social de un nuevo mundo posiblemente irracional.

Tradicionalmente se otorga a la ciencia matemática la función de devolverle al hombre cartesiano su seguridad perdida, tanto más cuanto que para muchos intérpretes de Descartes la época de las *Reglas para la dirección del espíritu* es la de una seguridad científica en la que, dejando de lado las consideraciones metafísicas, las matemáticas le brindan a Descartes el modelo de una verdad eterna, atemporal. Frente a la pérdida de inteligibilidad del mundo moderno, que ya no es un todo estructurado, coherente y significativo, no sería entonces hacia la historia donde se volcaría el hombre incapaz de encontrar seguridad en el universo, o en la fe, sino hacia las matemáticas. Con todo, creemos que el profundo *nominalismo histórico* de Descartes y su correlato, la metafísica del presente, obligan a matizar considerablemente la afirmación según la cual el rechazo cartesiano de la historia resulta de su matematicismo, es decir, de su identificación de la filosofía con una ciencia cuya esencia estaría constituida por las matemáticas —la estructura noética del entendimiento humano— que, a su vez, serían el modelo a seguir.

La identificación de la filosofía con la ciencia matemática y la seguridad que ésta le proporciona al pensamiento humano sería una objeción a nuestra lectura en el sentido de que la pregunta por el fundamento sería, cuando menos, posterior a la época de las *Reglas para la dirección del espíritu*. No creemos que esta objeción sea válida: en efecto, lejos de significar que la Modernidad pone de lado la teología, el hecho de que la primera regla[21] rechace la necesidad de que el espíritu sea iluminado por una luz que no viene de él sino de un foco transcendente, inscribe claramente —aunque de forma negativa— la investigación de las *Reglas para la dirección del espíritu* en el marco de los debates teológicos o, mejor, en el seno de la constante preocupación de Descartes por el misterio que rodea la creación y, por ende, por el estatuto racional de nuestra razón y de la racionalidad del mundo. De hecho, la pregunta por el fundamento no irrumpe de forma abrupta en las *Meditaciones*, sino que se inscribe en una problematización del orden del Ser que aparece ya en los primeros pensamientos —los *Preámbulos*, las *Experiencias* y las *Olímpicas* con sus sueños—; en las Reglas para la dirección del espíritu que representan la deconstrucción del orden aristotélico-tomista

potest inveniri; quam qui habet, non sane multum aliena desiderat, atque valde proprie autárches appellatur". El uso constante del verbo "invenire", que traducimos por "descubrir", caracteriza al nuevo método por la capacidad que tiene el espíritu de construir o producir por sí mismo la verdad.

[21] A/T X, 360, 7-15: "Pues no siendo todas las ciencias otra cosa que la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma (*humana sapientia, quae semper una et eadem manet*), aunque aplicada a diferentes objetos, y no recibiendo de ellos mayor diferenciación que la que recibe la luz del sol de la variedad de las cosas que iluminan (*nec majorem ab illis distinctionem mutuatur, quam Solis lumen a rerum, quas illustrat*), no es necesario coartar los espíritus con delimitación alguna, pues el conocimiento de una verdad no nos aparta del descubrimiento de otra, como el ejercicio de un arte no nos impide el aprendizaje de otra, sino más bien nos ayuda".

del Ser;[22] en la investigación acerca de la naturaleza de Dios —lo que explicaría que Descartes haya abandonado la redacción de las *Reglas para la dirección del espíritu* para escribir un *Tratado metafísico de la divinidad*, en 1629—; en la doctrina de la creación de las verdades eternas, en 1630, y en la necesidad de fundamentar la naturaleza antes de describirla —la crítica a Galileo. Además del carácter paradójico del hecho de que el supuesto padre de la ciencia moderna —la física-matemática— haya recibido de Dios la misión de unificar el conocimiento bajo la bandera de las matemáticas, vale la pena señalar que la pregunta por la certeza del pensamiento surge de la *nova scienza* que pregunta expresamente por su propia certeza; de modo que es allí donde la ciencia identificada con el discurso de la Modernidad no está segura de sí misma, que el preguntar por su propia certeza lleva a la incertidumbre.

Así, aun mucho antes de formular, por primera vez en 1630, su doctrina de la creación de las verdades eternas —y las matemáticas son verdades eternas creadas—,[23] el nominalismo de Descartes —*i. e.*, el cuestionamiento de un orden natural, de un orden objetivamente válido— arrastra consigo a las matemáticas en la deconstrucción del orden del ser, modificando su estatuto e impidiendo que las verdades matemáticas sirvan de criterio de verdad, en cuanto modelo atemporal. Ciertamente, como dice W. Schulz, "Descartes descubre el poder del pensamiento, que para él es un comprender demostrable de las relaciones en la segura continuidad entre intuición y deducción. Con estas determinaciones, Descartes postuló el programa de la ciencia moderna".[24] Sí, pero desde la perspectiva de una Modernidad caracterizada por la nueva situación del hombre en un mundo que dejó de ser un todo orgánico y coherente, el "comprender demostrable de las relaciones" no remite a una seguridad originaria, la de un *continuum* significativo entre cada intuición que traduciría lógicamente el orden natural del Ser, sino que la seguridad que brinda la continuidad debe ser conquistada a través del intento de reducir la deducción compleja a la intuición.[25] En efecto, la intuición se da en una temporalidad fragmentada, discontinua, hecha de instantes aislados. "El tiempo presente no depende del que lo ha inmediatamente precedido; por ello, no es menos la causa que se precisa para conservar una cosa, que para producirla por primera vez".[26]

[22] *Vid.* J.-P. Margot, "La inversión cartesiana del eje aristotélico-tomista del conocimiento", en *Praxis Filosófica*, nueva serie, núm. 13. Cali, diciembre de 2001, pp. 43-51.

[23] *Cf.* A/T I, 145, 7-10. En su *Carta a Mersenne del 15 de abril de 1630*, Descartes escribe: "las verdades matemáticas que Usted llama eternas, han sido establecidas por Dios y dependen enteramente de él, lo mismo que todo el resto de las criaturas". Los textos relativos a las verdades eternas son los siguientes: *Cartas a Mersenne del 15 de abril de 1630, 6 de mayo de 1630* y *27 de mayo de 1630*; *a Mesland del 2 de mayo de 1644*; *a Arnaud del 29 de julio de 1648*; *a Morus del 5 de febrero de 1649*; *Quintas respuestas,* en Méditation cinquième, par. I, A/T VII, 380; *Sextas respuestas,* par. 6 y 8, A/T, IX-1, 232-233 y 235-236; *Conversación con Burman*, A/T V, 159-160.

[24] W. Schulz, *El dios de la metafísica moderna*. México / Buenos Aires, FCE, 1961, p. 25 (*Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen, Neske, 1982, p. 23).

[25] *Cf.* R. Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, Reglas III, VII y XI. *Vid.* J.-P. Margot, *Estudios cartesianos*, pp. 41-50.

[26] A/T IX-1, 127.

Más que un rechazo de la historia, la actitud de Descartes es de desconfianza ante todo lo que implique una temporalidad que posea una continuidad y la organización de un devenir significativo, ya que semejante temporalidad reflejaría la presencia de un orden natural, es decir, de una continuidad garantizada por la relación necesaria, ontológica, que las cosas mantienen entre sí según el Ser. Ahora bien, aunque el Descartes de las *Reglas para la dirección del espíritu* pensara la verdad del pensamiento (la intuición) de acuerdo con las matemáticas, tal verdad ya no remite a un orden natural, al orden epistémico del ser del cosmos antiguo y medieval, a un universo cuyo orden representa para el hombre la existencia de una necesidad natural inherente a cada ente o de una inteligencia ordenadora de la realidad conforme a un plan divino. Si Descartes postuló el programa de la ciencia moderna, es preciso entender que dicho programa se gesta en un mundo que ya no es inmediatamente inteligible en la medida en que deja de ser inmediatamente significativo. El hombre postulado por el programa de la ciencia moderna ya no se comprende a sí mismo a partir de un mundo ordenado; vive en un mundo mudo y extraño y la complicidad que existía entre un mundo cargado de significación y un hombre-ente que confiaba poder recuperar el secreto de su origen y de su destino a través de los signos proporcionados por el mundo ha desaparecido. *Res cogitans*, el sujeto moderno es ahora un *ego* que existe en un mundo donde los signos ya no significan, sino que han de ser interpretados por el *ingenium* humano que recurre a ellos para inventar —*invenire*, dice Descartes— el orden que necesita para *vivir*, pero que *no comprende* porque no entiende la relación que existe entre ellos. Desde esta perspectiva, la identificación de la filosofía cartesiana con la ciencia matemática no significa que Descartes tome a las matemáticas como el modelo del conocimiento cierto, ya que al desmoronarse el orden del Ser la matemática no ofrece ninguna verdad válida en sí, sino que depende, al igual que todo lo que existe, del decreto libre de Dios. El sujeto que conoce no aprehende un ente en la matemática; en el lugar de la verdad condicionada por el Ser se pone ahora el "conocimiento subjetivo". Descartes no conoce ninguna "matemática ontológica" y las relaciones matemáticas no son formas ideales ni imágenes de ellas —modelos. De esta forma, si el "poder-pensar" es para Descartes "un comprender demostrable de las relaciones en la segura continuidad entre intuición y deducción", esto significa que, dado que las relaciones no son naturales, es preciso intentar reducir la deducción a la intuición para recobrar la segura continuidad, que existía en la matemática ontológica pero que desapareció en la deconstrucción del orden natural de Ser, como lo hace Descartes en las Reglas III, VII y XI de las *Reglas para la dirección del espíritu*. Si el joven matemático identifica su filosofía con las matemáticas, no es porque éstas sean formas ideales, o modelo de un conocimiento seguro de sí mismo, sino porque la evidencia que caracteriza el conocer matemático de la intuición permite pensar el orden necesario de la vida a partir de una metafísica del presente.

La actitud que asume Descartes con respecto a la historia es inseparable del desmoronamiento del cosmos de Aristóteles y santo Tomás a fines del siglo XIII, y del profundo sentimiento de soledad que sobrecoge al hombre. Mientras que en el cosmos antiguo-

medieval el hombre era comprendido desde el mundo, y el mundo no era comprendido desde el hombre, en los siglos XIV y XVII el mundo es comprendido, o mejor, debe ser comprendido desde el hombre ya que éste no puede ser comprendido desde un mundo que ha dejado de ser la fuente de realidad y se ha transformado en una realidad fría y muda, creada por un Dios omnipotente, arbitrario, y cuyos designios son incomprensibles para un entendimiento finito.[27] Ya no es el estudio de la *physis*, como en los griegos, ni la autoridad de la fe, como en el cosmos cristiano del siglo XIII, lo que permite a Descartes construir una nueva mansión cósmica *para vivir*, sino una razón humana creada y contingente que tan sólo produce verdades relativas, que conoce todo, dentro de los límites de su capacidad y que, al no poder prescindir de un método para investigar la verdad de las cosas,[28] señala el hecho de que la necesidad de un método atestigua la imperfección de la naturaleza inherente a mi ser. Mientras que en el calor común a todos los hombres que viven en un universo cerrado e inteligible, es decir, en un mundo de cosas en el que el hombre también es una cosa y no un forastero, primero se filosofa y después se vive, es en el invierno glacial de la soledad expuesta a la intemperie cuando el hombre Descartes se siente como problema, se cuestiona a sí mismo. Después de dudar de los sentidos, de la locura, del sueño, después de acudir a "cierta opinión de que hay un Dios que lo puede todo y por quien he sido creado y producido como tal (*infixa quaedam est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia, et a quo talis, qualis existo, sum creatus*)"[29] —opinión que, reforzada por el recurso metodológico del genio maligno,[30] lo lleva a suspender su juicio ante la posible irracionalidad del mundo en el que existe—, después de alcanzar la certeza de su existencia a través de lo único que resiste a la duda metódica —*i. e.*, el *cogito*— no nos puede sorprender que Descartes se pregunte a renglón seguido acerca de la naturaleza o esencia de ese yo que existe. En efecto, si hay en el punto de partida una experiencia ontológica del yo como existir —*existere*—, si Descartes no parte del pensamiento en general, o del sujeto que conoce, es porque, contrariamente a la interpretación hegeliana, la modernidad de Descartes no se inicia con la inmediata y universal certeza de la seguridad de la conciencia de sí que ha puesto de lado la fe, sino con una proposición: "Yo soy, yo existo, [que] es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu".[31]

De esta manera podemos entender que la pregunta que el hombre se hace de sí mismo en la soledad del mundo frío y mudo que habita es, en cuanto pregunta acerca de su naturaleza, una cuestión que se dirige a la vez a lo más recóndito de sí —*i. e.*, su esencia— y a lo que fundamenta su existir —*i. e.*, Dios.

Ciertamente, frente a la ruptura de la unidad del mundo como totalidad significativa del Ser, la metafísica moderna, entendida ahora como filosofía de la separación del

[27] A/T IX-1, 44.

[28] A/T X, 371.

[29] A/T IX-1, 16; A.T VII, 21. Como suele suceder, el latín es más preciso.

[30] *Vid.* J.-P. Margot, *Estudios cartesianos*, pp. 113-139. Acerca del genio maligno y del Dios engañador.

[31] A/T IX-1, 19; VII, 25, 12-13.

ser del hombre y del ser de la naturaleza, destaca a la subjetividad humana como la verdadera condición del conocimiento de los entes en el mundo —y no de los entes del mundo. Ahora, el que la metafísica moderna se inicie cuando se pone la subjetividad en el centro y se despotencializa a Dios en cuanto fuerza sustentadora del Ser, no significa que el hombre vuelto sujeto ocupe un lugar hegemónico que legitima y garantiza el hecho de que la subjetividad humana sea conciencia de sí segura y autónoma. Y esto es así porque la investigación necesaria acerca de la subjetividad humana entendida como razón[32] revela que lo que constituye su fuerza, *el "poder-pensar" que se manifiesta en la duda*, también señala su limitación radical y esencial, su impotencia en relación consigo misma, ya que la veracidad del *cogito* no radica en la universalidad de la duración, es decir, en el hecho de que su verdad persista en el tiempo después de haber sido formulado, sino en la singularidad de un acto humano que requiere en cada instante el acto de Dios que conserva la verdad al crear el mundo y, por ende, al hombre. Viéndose a sí mismo como problema, el hombre se cuestiona a sí mismo en el contexto nominalista de un Dios omnipotente que lo ha creado tal como existe (*quod*). Lejos de descubrir en el *sum* la absoluta seguridad de lo que resiste el engaño divino, el *ego existo* obliga a cuestionar la naturaleza del hombre, es decir, obliga a *cuestionar la racionalidad de sus razones*. En otros términos, si al cuestionarse el hombre solo llega a hacer la experiencia de sí mismo en cuanto cosa pensante —*res cogitans*—, tal experiencia del pensamiento es una experiencia ontológica que no ofrece ninguna garantía a un yo que se experimenta como un *ego* que existe en un mundo posiblemente irracional, ya que al limitar el alcance temporal de la verdad de lo que aprehende el pensamiento —intuición del *cogito*— a la singularidad discontinua del presente, al excluir del mundo cualquier consideración teleológica, conservando con todo la causa final en un Dios cuyos designios son impenetrables para el hombre,[33] Descartes excluye cualquier perspectiva totalizadora que ilumine cada instante a la luz del supuesto fin de su *continuum*.

Lejos de caracterizarse por la seguridad que le brindaría "una filosofía independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón..."[34] la metafísica cartesiana, en la medida en que se pregunta acerca de la racionalidad de nuestras razones, "inicia" una modernidad que pone de manifiesto que la nueva fuerza del pensamiento racional es el signo de la unidad inseparable del poder y de la impotencia de la subjetividad humana.

> Descartes descubre el poder del pensamiento que para él es un comprender demostrable de las relaciones en la segura continuidad entre intuición y deducción. Con estas determinaciones, Descartes postuló el programa de la ciencia moderna. Pero es este mismo filósofo quien [...] pone por encima de la subjetividad

[32] *Vid. supra* nota 8.

[33] *Cf.* A/T IX, 1, 44; "porque no me parece que se pueda, sin temeridad, investigar (*découvrir*) los fines impenetrables de Dios"; notemos que "impenetrables" no está en el texto latino: "*non enim absque temeritate me puto investigare fines Dei*".

[34] G. W. F. Hegel, *op. cit*., p. 252; p. 250.

> humana la divina como su fundamento esencial; [...] Descartes se plantea la cuestión fundamental, propiamente metafísica, de la metafísica moderna, que es: ¿puede fundarse a sí misma la subjetividad humana en este su poder del pensar? Descartes responde con un claro "no". La subjetividad humana, en cuanto que niega, puede ciertamente poner en duda todo, pero no puede asegurar su certeza. La *res cogitans* no está segura de sí misma más allá del momento presente. Pero esta incertidumbre, que surge y puede surgir sólo allí donde el pensar pregunta expresamente por su propia certeza, remite opuestamente a la certidumbre de una omnipotencia, la que no me es propia precisamente, sino que le es propia al otro de mí mismo, el Dios incomprensible. Por eso es por lo que declara Descartes: la subjetividad finita puede estar cierta de sí misma sólo cuando adquiere esta certidumbre del poder que le es opuesto y por medio del cual está fundamentada fácticamente desde siempre.[35]

Si la pregunta que el hombre, separado del mundo desde el que se comprendía, se hace acerca de sí mismo, de su naturaleza, es una pregunta que se dirige tanto a su esencia —ser una *res cogitans*— como a lo que fundamenta su existir —Dios—, es porque una pregunta semejante no se puede contestar con la identificación de la esencia con un existir radicalmente contingente e inestable, puesto que es otorgada por un Dios omnipotente, por una voluntad sentida como arbitraria y no por una inteligencia

[35] W. Shulz, *op. cit*., pp. 25-26; *cf.* A/T III, 423, 7-10. En la *Carta de agosto de 1641 a Hiperaspistes* (o "soldado de reserva", según la traducción de G. Lewis, *Correspondance avec Arnauld et Morus*. París, 1953, p. 5, nota 2; véase también F. Alquié, *Descartes, Œuvres philosophiques*. París, Éditions Garnier Frères, vol. II, 1967, p. 358, nota 1). Descartes escribe: "Habría que desear tanta certeza en lo que se refiere a la conducta de la vida como la que se requiere para adquirir la ciencia; pero, sin embargo, es muy fácil demostrar que en aquélla no se debe buscar ni esperar certeza semejante (*Optanda quidem esset tanta certitudo in iis quae pertinent ad vitam regendam, quanta ad scientiam acquirendam desideratur; sed tantam tamen non esse ibi quaeerendam nec expectandam perfacile demonstratur*)". Confundiendo el problema de la verdad con el problema de la certeza, Hiperaspistes, "campeón", "defensor de una causa" opuesta a la de nuestro filósofo, había objetado en *La carta de julio de 1641* que no es posible "vivir bien, es decir, en santidad" si no se dirigen las acciones "según la regla de la verdad", A/T III, 398, 12-14: "*Qui probe sancteque vixeris, nisi juxta veritatis normam tuos actos direxeris?*" Ahora, si nos atenemos al texto al que se refiere Hyperaspistes —*Meditaciones metafísicas*, Respuestas a las quintas objeciones de Gassendi, A/T VII, 350, 12-351, 11— advertimos que Descartes invita a "atender a la diferencia que hay entre la conducta en la vida y la indagación de la verdad (*Sed advertenda est distinctio* [...] *inter actiones vitae et inquisitione veritatis*) ", diferencia en la que insiste muchas veces, puesto que si en la conducta de la vida fuera "por completo ridículo no recurrir a los sentidos", cuando se trata de la investigación de la verdad es preciso "rechazar en serio" todos los testimonios de los sentidos. En la *Carta a Elisabeth del 4 de agosto de 1645* afirma que para gobernar nuestras acciones no es preciso resolver previamente el problema de la verdad: "Tampoco es necesario que nuestra razón no se equivoque nunca; basta que nuestra conciencia nos atestigüe que no nos faltaron nunca resolución y virtud para ejecutar todas las cosas que nos parecieron las mejores...", A/T IV, 266, 24-29. Recordemos, finalmente, la distinción que Descartes establece en la cuarta parte de los *Principios de la filosofía*, artículos 205 y 206, entre la certeza moral, "suficiente para regular nuestras costumbres", y la certeza más que moral, que es "la que tenemos cuando pensamos que no es en modo alguno posible que la cosa sea de otra forma a como la juzgamos", A/T IX-2, 323-325; VIII-1, 327-329.

ordenadora. En efecto, al derrumbarse el cosmos medieval del siglo XIII se derrumba la concepción del mundo como orden natural, orden del Ser, es decir, la visión de un mundo *desde el cual* el hombre se comprende en la medida en que concibe un mundo a partir de las ideas que pertenecen al entendimiento divino y le sirven de modelo al hombre. Ahora, si es lícito afirmar que la modernidad de Descartes pertenece a la misma configuración epistemológica en la que el discurso filosófico crea una nueva idea de Dios, es porque la modernidad de Descartes es inseparable de la *episteme* de la representación, ahí donde la idea pasa de ser un modelo a ser el contenido *representativo* del pensamiento: "Con la palabra idea, entiendo aquella forma de cada uno de nuestros pensamientos, por cuya percepción inmediata tenemos conciencia (*conscius sumus*) de estos mismos pensamientos".[36] Conciencia de los pensamientos —y no de las cosas, aunque sí sabe que se refiere a una cosa—, la idea, en cuanto contenido re-presentativo del pensamiento, es la expresión de la nueva situación del hombre en el mundo, de la dualidad naturaleza-espíritu (*natura-mens*) en la que el ser de la naturaleza es un objeto de representación, es decir, lo que ya no está presente de forma inmediata sino que se vuelve presente mediante el pensamiento con su contenido representativo de ideas. El hombre se re-presenta no sólo lo que no está presente sino lo que se vive como otro angustiante y mudo que aparece como el lugar del engaño divino, como posiblemente irracional, un mundo del cual desaparecieron las causas finales y, por ende, cualquier significación, el mundo de la máquina, un mundo que no funciona de acuerdo con el plan de una inteligencia y que puede ser entendido por la razón iluminada,[37] sino que funciona de acuerdo con una voluntad divina cuyos designios escapan al entendimiento humano. Al hacer hincapié en la existencia del *ego* que existe, la formulación del *cogito* en las *Meditaciones metafísicas* destaca la *finitud* del pensamiento de un *ego* creado y, por ende, determinado por otro que no es él y que fundamenta su pensar, aunque el pensamiento humano sea incapaz de comprender lo que lo fundamenta. Y ésta es la impotencia de la *res cogitans*: la impotencia de fundarse a sí misma en el "poder-pensar" del sujeto humano desligado del orden del Ser; cosa que obliga al *ego que existe* —el *ego* es un "*sum*" que existe, es decir, que ha recibido la existencia— a poner por encima de la subjetividad reconocida como finita la nueva idea de Dios, la de un Dios concebido por el pensamiento humano, re-presentado, donde el "re" es el signo interpretado de la distancia entre el ser de la naturaleza y el ser del hombre, donde el "re" traduce la necesidad de inventar un orden[38] dado que un incomprensible misterio rodea la creación continua de un mundo fragmentado. Concebido por el espíritu humano como el poder incomprensible sustentador del ser —idea mediante la

[36] A/T IX-1, 124; VII, 160, 14-16.

[37] *Vid.* J.-P. Margot, "Cogito agustiniano, reflexión tomista y cogito cartesiano", en *Praxis Filosófica*, nueva serie, núm. 15. Cali, diciembre, 2002, pp. 111-120.

[38] *Vid.* A/T VI, 18, 27-19, 2: "Conducir con orden mis pensamientos, comenzando con los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos; y suponiendo orden aun entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros".

cual el hombre toma conciencia de la finitud de su pensamiento—, el Dios de Descartes introduce el concepto filosófico de trascendencia, del otro de la subjetividad humana; un concepto que la subjetividad humana debe postular para poder comprenderse a sí misma. "Aquí trascendencia quiere decir experimentar en y por el pensar, el límite del pensamiento, lo impensable. La subjetividad que quiere comprenderse se limita a sí misma, pues sabe que no hay ningún límite del pensamiento que no sea límite para éste, y un límite para el pensamiento puede ser sólo un límite puesto por el pensamiento. Por eso significa: *la trascendencia es el otro de la subjetividad finita que le pertenece con necesidad interna*".[39]

Lejos de reflejar la fuerza de un pensamiento seguro del poder de su pensar, la modernidad de Descartes traduce la contingencia y la soledad radical de una subjetividad que experimenta en su nuevo poder-pensar la impotencia del pensamiento para fundarse a sí mismo en el ejercicio discontinuo de lo que define al hombre. En la medida en que el *ego* moderno es un *sum* cuya existencia contingente no puede ser comprendida desde un orden natural del ser del mundo, la pregunta acerca de la esencia del hombre es, en efecto, también una pregunta por lo que garantiza la continuidad del pensar, dado que solamente la continuidad puede asegurar que el pensar se ajuste a un plan global del creador, de tal forma que el pensar recobre su seguridad al inscribirse en un devenir significativo: tal es la función del método.

Puesto que no existe ningún orden objetivamente válido, el problema de la modernidad de Descartes no es la manifestación de la seguridad ontológica de la certeza inmediata de sí, sino la carencia de una certeza ontológica para un pensamiento que ya no comprende las relaciones entre los signos que se dan en un mundo que no se puede pensar a partir de un orden natural. "Nunca he dudado de la verdad de los signos, Adso, son lo único que tiene el hombre para orientarse en el mundo —escribe Umberto Eco en *El nombre de la rosa*. Lo que no comprendí fue la relación entre los signos [...] ¿Dónde está mi ciencia? He sido un testarudo, he perseguido un simulacro de orden, cuando debía saber muy bien que no existe orden en el universo".[40]

Esta confesión de Guillermo de Baskerville-Ockham pone de manifiesto la desesperación del agnosticismo teológico y filosófico del nominalismo del siglo XIV. Muy marcado por el nominalismo, Descartes se aparta de él: en este punto, pues, no comparte ese pesimismo. Su metafísica del presente le permite abrigar esperanzas.

[39] W. Schulz, *op. cit*., p. 29; pp. 27-28.
[40] U. Eco, *op. cit*., p. 503.

La fe viva de Descartes y el Dios de las *Meditaciones metafísicas*

Nora María MATAMOROS FRANCO

En *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, R. Mondolfo refiere que, desde la primera mitad del siglo XIX, debido al poderoso impulso recibido de Hegel, la historia de la filosofía puede ser edificada desde diversos puntos de vista. Éstos, reseña nuestro autor, se distinguen y desenvuelven en torno a dos inclinaciones básicas.

La primera, explica, tiene que ver con el hábito de dividir la historia en periodos y, según expone, es apoyada por Hegel al defender "la rígida reducción de cada época de la historia universal a un pueblo sólo y, de ese pueblo, a un principio único que excluye la coexistencia de otros divergentes, fuente de cambios y de continuación de la vida histórica".[1]

La segunda de esas dos tendencias, continúa Mondolfo, se entronca con los reparos que, por vía de objeciones, pueden tenerse respecto del hábito antes señalado de dividir la historia en periodos.[2] Fundada en el principio de la continuidad del proceso histórico que no permite cortes delimitadores o separación en secciones, esta segunda tendencia, aclara nuestro autor, si bien no niega legitimidad a la posibilidad de distinguir épocas y edades, sí hace notar que, "en el desarrollo histórico, como en lo natural, lo nuevo comienza ya a elaborarse en forma autónoma antes de que haya desaparecido lo viejo, de manera que no puede haber separación entre fases sucesivas".[3] Por ello, los simpatizantes de esta segunda tendencia, lejos de reconocer cortes, admiten "desplazamientos graduales del centro de gravedad del conjunto".[4] De esta forma, esta segunda tendencia se pronuncia a favor de la idea de que cada época puede contener en sí misma la potencialidad de las sucesivas y se opone radicalmente a que la distinción entre periodos históricos, necesariamente relativa, se convierta en separación y antítesis absolutas y totales de épocas.[5]

[1] R. Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires, EUDEBA, 1979, 460 pp., p. 7.

[2] *Cf*. *ibid*., p. 3.

[3] *Idem*.

[4] *Idem*. Ejemplo de esto lo ofrece Zeller, quien, según Mondolfo, entiende la diferencia existente entre las épocas como "desplazamiento del centro de gravead del sistema, más bien que como cambio radical ocurrido en sus elementos constitutivos o en la naturaleza espiritual del conjunto" (*ibid*., p. 9).

[5] *Ibid*., p. 10.

Perseverando en esta segunda tendencia y convencida de que resultan inaceptables las oposiciones polares entre épocas, pues tornan incomprensible la asimilación que del pensamiento griego realizó el cristianismo, e inconcebible el retorno a la antigüedad clásica que, por virtud de esa asimilación, fue llevado a cabo por el Renacimiento, umbral del pensar moderno,[6] me he dado a la tarea de explicar en estas páginas por qué es posible comprender el mecanicismo cartesiano sobre bases teológicas.

Ahora bien, la posibilidad de considerar viable este desafío la abre Gentile, quien, a decir de Mondolfo, "observa que el dominio de la filosofía griega se mantiene en la teología y la filosofía escolásticas, ya que éstas se someten a aquélla neutralizando la inspiración cristiana que sólo logra reafirmarse en la ética del humanismo y el Renacimiento, bajo la paradójica forma de un retorno a la antigüedad clásica".[7] Dicho de otra forma, aclara Mondolfo, Gentile supone que la teología y toda la filosofía y la ciencia medievales someten al nuevo principio (el cristiano) a la lógica aristotélica de la trascendencia y del intelectualismo y encuentra que la salida a esta encrucijada está en la rebelión del humanista contra la tradición medieval; el humanista, con su restauración de la libertad de espíritu, es más cristiano que sus perseguidores, porque con tal restauración logra hacer prevalecer el subjetivismo dinámico característico del cristianismo que se levanta contra la estaticidad objetivista de la ciencia antigua.[8] En este sentido, ¿puede la fe viva de Descartes caracterizarlo como un humanista y, por ende, considerarlo responsable de hacer prevalecer el subjetivismo dinámico característico del cristianismo o, por el contrario, encasillarlo en la estaticidad objetivista de la ciencia antigua y convertirlo, así, en imagen central de la paradójica forma de un retorno a la antigüedad clásica? Sobre esta cuestión hablaré en lo que sigue tomado como hilo conductor el diagnóstico que, en su *Apología de Galileo*, hace del trabajo de este científico Tomasso Campanella.

Si en esta obra encuentro importantes claves de lectura para asumir las *Meditaciones metafísicas* de Descartes desde la perspectiva teológica antes enunciada es porque en ella el autor se pregunta: "Si es lícito fundar una *nueva filosofía*, y si es lícito y conveniente aniquilar la escuela peripatética y la autoridad de los filósofos paganos, y en su lugar introducir en las escuelas cristianas una *nueva filosofía según la doctrina de los santos*".[9]

Estas preguntas las lleva a cabo al analizar el "caso Galileo", pues bien sabemos que Galileo fue fuertemente criticado y rechazado por el clero de su época. Este último, según narra Campanella, apelaba a "la inalterable autoridad de la Sagrada Escritura"[10] para respaldar las acusaciones y condenas alzadas contra Galileo. En efecto, las opi-

[6] *Cf. idem*.

[7] *Cf. ibid*., p. 16.

[8] *Cf. ibid*., pp. 18-19.

[9] T. Campanella, *Apología de Galileo*. Trad. y notas de Nicola Tudesco. Pról. de Sebastián Torres. Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2006, 171 pp. (Col. El libertino erudito, 5), p. 51. (El subrayado es mío.)

[10] *Ibid*., p. 46.

niones sobre el nuevo sistema del universo, que incluían la movilidad de la Tierra y la estabilidad del Sol, parecían poner en duda la veracidad de las afirmaciones bíblicas ponderadas por la interpretación imperante que de la misma se hacía en esa época. Pero, como convencido creyente, Campanella se da a la tarea de defender a Galileo de lo que él siempre consideró acusaciones infundadas. Triple es, ciertamente, la estrategia con la que, por lo demás, nuestro autor pone al descubierto las razones con las que cuenta para llevar a cabo la defensa. En primer lugar, se encarga de incardinar las opiniones de Galileo a una larga tradición de pensadores cristianos, entre los que destacan "el cardenal Nicolás de Cusa, Nicolás Copérnico, Rético, Miguel Mästlin y David Origano, alemanes; Giordano Bruno da Nola, Francesco Patrizi, Redento Baranzano, italianos; William Gilbert y Nicholas Hill, ingleses, y Johannes Kepler".[11] En segundo lugar, se da a la tarea de justificar en qué medida la doctrina filosófica expresada por Galileo es conforme a la *Sagrada Escritura* para, en tercero —y aquí está el punto que más nos interesa—, distinguir las ideas de la *Sagrada Escritura* de las doctrinas aristotélicas y de los filósofos paganos.

Ahora bien, si como Campanella sostiene, la doctrina de Galileo, de la que "se sigue que muchos serían los mundos, las tierras y los mares, como supone Mahoma, y que en ellos habitarían hombres, si estuviesen los cuatro elementos en las estrellas, como en nuestro mundo",[12] es conforme a las *Sagradas Escrituras*, pero contraria a las doctrinas físicas, y metafísicas de Aristóteles, surgen varias consecuencias. La primera, por cuanto que más obvia, a la vez que más importante, es la falsedad de la Física y la Astronomía aristotélicas y, con ellas, del método y los principios filosóficos que las sustentan. Así, Campanella afirma: "Por tanto, parece que causan ofensa a Italia, a Moisés y a Roma quienes combaten el método y los principios filosóficos de Galileo y prefieren los aristotélicos antes que los pitagóricos, ahora que brilla la verdad sepultada por el tiempo".

Pero invalidada la metodología y los principios de las doctrinas físicas, astronómicas y metafísicas de Aristóteles se hace necesario, como aduce Campanella para la defensa de Galileo, fundar una *nueva filosofía*. "[...] ni Moisés ni el Señor Jesús nos han manifestado la física y la astronomía, sino que 'Dios ha abandonado el mundo a la investigación del hombre' (Eclesiastés, 3, 11), 'a fin de que a través de las cosas creadas entendiésemos las cosas invisibles'" (Romanos, 1, 20).[13]

Y, ¿qué clase de filosofía es esta *nueva filosofía*, sugerida por Campanella, capaz de entender las cosas invisibles? Se trata de una filosofía *conforme a la doctrina de los santos* o, lo que es igual, de una filosofía cristiana. "En cambio, los que nos encierran en los límites de Aristóteles, de Tolomeo y de otros, como los averroístas… y afirman que Dios no puede producir ingenios superiores a ellos, o que nos vinculan a las palabras de ciertos filósofos y 'distorsionan' el sentido de la *Biblia* para adaptarlo

[11] *Cf. ibid*., pp. 47-49.
[12] *Ibid*., p. 56.
[13] *Ibid*., p. 71.

al suyo, en vez de extraerlo de la naturaleza, que es el libro de Dios, éstos digo, no son verdaderos cristianos".[14]

Se trata, por tanto, de una filosofía libre de toda autoridad; esto es, fundada en la libre investigación y abierta a todo descubrimiento. "Quien prohíbe a los cristianos el estudio de la filosofía, o de las ciencias, los veta también para ser cristianos; y que sólo la doctrina cristiana recomienda a sus seguidores el atender a todas las ciencias porque no tiene ningún temor a la falsedad".[15]

Así, la *nueva filosofía* no toma al Estagirita como autoridad última y, por ende, se distingue como una filosofía antiaristotélica.

> […] delira quien considera que Aristóteles ha fijado la verdad sobre la realidad celeste y que no se debe investigar más allá.[16]

> Amplísima es la sabiduría de Dios, no está limitada al ingenio de un solo hombre, y cuanto más se la investiga, más se la descubre; así viene a reconocerse que no sabemos nada y adquirimos conciencia de nuestra ignorancia.[17]

> […] en virtud de una fidelidad no hacia Moisés o Santo Tomás sino hacia Aristóteles, prohibimos a los nuestros indagar filosóficamente, favoreciendo de tal modo a los paganos.[18]

Así las cosas, la *nueva filosofía* sugerida por Campanella aparece como una filosofía fundada en y conforme a la fe, es decir, conforme a "la prueba de las cosas que no se ven".[19] Pero, ¿acaso puede existir tal filosofía? En opinión de Campanella no hay lugar a dudas, pues nos dice: Y por cierto, como dice Cirilo en el libro I de *Contra Juliano*: "la filosofía es un catequismo que empuja a la fe".[20]

Y, ¿qué clase de filosofía es ésa? Como puede resultar obvio, entre sus múltiples características está ser una doctrina que declara como completamente equivocadas la astronomía y la física del Estagirita. Esto implica negar la idea de que "todas las cosas permanecen así como desde el principio de la creación"[21] y defender que "no permanece todo como fue al comienzo". Por ello, la *nueva filosofía* es doctrina que defiende la posibilidad de las mutaciones, porque encuentra "los signos [de éstas] en el Sol, en la Luna y en las estrellas".[22] Por lo demás, en cuanto que es *conforme a la doctrina de los santos*, niega "la impiedad consecuente con la afirmación de la existencia de la quinta

[14] *Ibid*., p. 97.
[15] *Ibid*., pp. 71-72.
[16] *Ibid*., p. 81.
[17] *Ibid*., p. 97.
[18] *Ibid*., p. 113.
[19] Hebreos 11, 1b.
[20] T. Campanella, *op. cit*., p. 76.
[21] *Ibid*., p. 79.
[22] *Idem*.

esencia y la eternidad del movimiento en el cielo" y, además, "recurre a las doctrinas de los antiguos pitagóricos para *explicar mejor las razones de las apariencias*".[23] Pero no para aquí su caracterización, ante todo, la *nueva filosofía* se presenta, racional o, lo que es lo mismo, no fundada —a despecho del Estagirita— en el sentido común sino, ante todo y fundamentalmente, en los datos ofrecidos por la razón. Al respecto, Campanella afirma que "desde el principio '*Dios* ha abandonado el mundo a las disputas de los hombres, a fin de que por medio de las cosas creadas obraran y lo conocieran'; y… a fin de que pudiéramos hacerlo, *nos ha infundido una mente racional* y ha abierto como si fueran ventanas los cinco sentidos mediante los cuales... podemos investigar el mundo, imagen de Dios, y admirarnos de todo cuanto abarca para buscar el artífice mismo de eso en Dios".[24]

Así las cosas, la *nueva filosofía* se presenta como ciencia matemática, ciencia de la razón y, por tanto, ciencia de lo invisible, ciencia del ver sin percibir; es decir, de la idea, de la deducción y de la previsión; ciencia surgida de "la luz natural de la razón". "[…] la presente controversia gira alrededor de la doctrina física de la Sagrada Escritura, según el comentario de los santos Padres y el códice de la naturaleza, *a través del auxilio de todas las ciencias, y especialmente de aquellas físicas y de las observaciones matemáticas*, desde el momento que la Escritura, que es el libro de Dios, no contradice el sagrado libro de Dios que es la naturaleza".[25]

Por tanto, se trata de una "filosofía que se deduce del mundo" y no de las opiniones de Aristóteles *o de cualquier otro.*[26] ¿Quién empero será capaz de realizarla? Campanella ofrece las características del intelecto capaz de emprender esta empresa, pues nos dice:

> Quien desee ser juez debe… estar versado en la interpretación mística y literal de la sagrada escritura, según el comentario de los santos Padres y el códice de la naturaleza, a través del auxilio de todas las ciencias, y especialmente de aquellas físicas y de las observaciones matemáticas... Es oportuno que esto sea leído por un hombre muy hábil, versado en todas las ciencias, a fin de que puedan ser examinadas en ambos libros [la Escrituras y la Naturaleza] las concordancias latentes y las aparentes discordias. Y no pueden ser interpretadas según la doctrina de Aristóteles o de otro filósofo, sino que se deben conocer todas las doctrinas de los filósofos y exponer ambos libros de Dios según las propias sensaciones, el espíritu de los Padres y la inteligencia fecundísima de la santa Iglesia, lejos de toda envidia y pasión que pueda trastornar el juicio...

Ahora bien, en atención al contexto cultural vigente, contexto crítico que dio luz a la propuesta campanelliana de la *nueva filosofía*, habré de valorar a Descartes y sus reflexiones. Esto significa que habré de poner entre paréntesis la difundida opinión según

[23] *Cf. ibid*., p. 84-85. (El subrayado es mío.)
[24] *Cf. idem*.
[25] *Ibid*., p. 111. (El subrayado es mío.)
[26] *Cf. ibid*., pp. 118-119. (El subrayado es mío.)

la cual Descartes debe ser siempre asumido y considerado como un racionalista puro sin valorar ni por un momento la necesidad de introducirlo en su contexto histórico y cultural para ofrecer razones a favor de tal consideración. En sentido contrario, y en el afán de construir una visión cada vez más apegada a los hechos y no a los prejuicios, intentaré, en lo que sigue, definir los perfiles del pensamiento cartesiano a la luz de los lineamientos de *nueva filosofía* propuesta por Campanella para corroborar o, en su defecto, descartar tan difundida opinión.

El cariz de la *nueva filosofía* y el reto que ella impone de "rehacer las ciencias derivándolas de las enseñanzas de los santos y del estudio del universo que es Dios"[27] parece adoptarlo Descartes cuando en sus *Meditaciones* afirma: "He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos".[28]

La temeraria confianza en la realización de tan ingente obra la otorga el mismo Campanella cuando sostiene: "Que no se debe renunciar a la búsqueda está demostrado por el hecho de que Dios es bueno con quien lo busca, como dice Jeremías, y le revela siempre nuevas cosas".[29]

Pues bien, convencido de que es lícito fundar esa *nueva filosofía según la doctrina de los santos —filosofía* contra el sentido común— y con la certeza de poder hacerlo, Descartes se da a la tarea de encontrar sus cimientos, y alejado del sentido común —pues los descubrimientos de Galileo, Kepler y Copérnico habían hecho evidente su incapacidad para dar con la verdad— confía en la razón (previsión, cálculo y relación) como segura fuente de la fe o, lo que es lo mismo, como fuente de prueba de las cosas que no se ven, entre ellas, las matemáticas.

Pero, ¿qué hacer, qué pasos seguir para dar a luz esa *ciencia que se deduce del mundo* y no de las opiniones de ningún pensador o científico? ¿Qué rostro, por lo demás, tendrá esa ciencia de la fe que, por ser tal ofrece "la prueba de las cosas que no se ven".[30] A juicio de Descartes, por cuanto que esa ciencia ha de fundarse del todo fuera del sentido común, debe iniciar poniendo en duda todo, incluso a Dios. En efecto, al igual que las ideas que erróneamente se habían construido del universo, la idea de Dios podría también resultar invención, simple ilusión nacida del sentido común, fuente de confusión y falsedad. "De todas las opiniones a las que había dado crédito en otro tiempo como verdaderas, no hay una sola de la que no pueda dudar ahora… de tal suerte que debo suspender mi juicio acerca de dichos pensamientos y no concederles

[27] *Ibid*., p. 99.

[28] R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Trad., introd. y notas de Vidal Peña. Madrid, Alfaguara, 1977, 466 pp., p. 17.

[29] *Cf.* T. Campanella, *op. cit*., p. 88.

[30] Hebreos 11, 1b.

más crédito del que daría a cosas manifiestamente falsas, si es que quiero hallar algo constante y seguro en las ciencias”.[31]

Así pues, una vez puesta en duda la idea de Dios, la *nueva filosofía* debe salvarse de la impiedad de negar a Dios. Pero, a decir verdad, este reto es, al mismo tiempo, su más honda legitimación, pues, en tanto racional, la *filosofía cristiana, la filosofía de la fe*, ha de distinguirse como “prueba de las cosas que no se ven” y, ¿qué ser más invisible que el Dios Escondido de Isaías, creador de todas las cosas?

“Y ahora ¡oh, Tú, Señor Dios mío! Enseña a mi corazón dónde y cómo debe buscarte y dónde y cómo te encontrará. Señor, si no estás aquí, ¿dónde te buscaré ausente? Y, si estás en todas partes, ¿por qué no te veo presente? Ciertamente habitas en la luz inaccesible. Y ¿dónde está la luz inaccesible? ¿De qué modo llegaré a la luz inaccesible? ¿Quién me guiará y me introducirá en ella para que en ella te vea? Además, ¿por qué señas, por que faz te buscaré?”[32]

La tradición enseña a Descartes que Dios es entendimiento y comprensión (*noesis noéseus noesis* aristotélica), y que la comprensión misma es el fundamento de su ser. Por ello, al abrigo de Maister Eckhart, está convencido de que “Dios es porque comprende”.[33] Ahora bien, si el ser de Dios es comprensión, resulta claro que está incluido en el ver del hombre. Por ello, Descartes se da a la tarea de encontrar a Dios, al Dios de Jacob y de Abraham, al Dios vivo de Israel que de la nada hizo el cielo y la tierra, en el recinto de su mente. “Conózcate yo, conocedor mío, conózcate yo, como tú me conoces a mí. Tú eres la fuerza de mi alma...”[34]

Fundado en los descubrimientos que Agustín de Hipona expone en sus *Confesiones*, pero sobre todo en los que el Cusano presenta en su *Visión de Dios*, Descartes está convencido de que, al ser Dios quien lo ve todo, está presente en cada conciencia como el fundamento activo de todas las operaciones mentales.[35]

“¿Acaso ignoras, Señor, las cosas que te digo, siendo como eres dueño de la eternidad? ¿O ves en el tiempo las cosas que suceden en el tiempo? ¿Por qué, pues, te digo tantas cosas? No, ciertamente, para que te enteres de ellas por mí, sino para excitar por ellas mi amor hacia ti y el de cuantos las leyeran… También oramos y, sin embargo, la Verdad dice: *Vuestro Padre sabe lo que necesitáis antes de pedírselo*”.[36]

[31] R. Descartes, *op. cit*., p. 20.

[32] Anselmo, *Proslogion*. Trad. del latín por Manuel Fuentes Benot. Pról. de Antonio Rodríguez Huéscar. Buenos Aires, Aguilar, 1957, 103 pp. (Biblioteca de Iniciación Filosófica, 3), p. 32.

[33] M. Eckhart, *Werke*, editadas por encargo de la Sociedad Alemana de Investigaciones, *Obras latinas*, t. V, p. 40. *Apud*. W. Schultz, *El dios de la metafísica moderna*. Trad. de Filadelfo Linares y Elsa Cecilia Frost. México, FCE, 1961, 112 pp., p. 15.

[34] Anselmo, *op. cit.,* p. 32.

[35] Para un desarrollo más minucioso de este asunto, *cf*. N. M. Matamoros Franco, *Fenomenología: ¿ontológica explicación del mundo o límites de la metafísica?* México, UAEM, 2000, 375 pp., pp. 296-325.

[36] Agustín, *Confesiones*. Pról., trad. y notas de Pedro Rodríguez de Santidrián. Barcelona, Altaya, 1993, 426 pp., p. 315.

Al final del largo y sinuoso recorrido, abierto por el sendero que se dirige en dirección contraria al sentido común —dirección, hay que decirlo, exigida por la búsqueda de la *nueva filosofía* que la *fe viva* de Descartes se empeña en alcanzar—, se encuentra a Dios (lo invisible) como "lo que Dios es"; a saber, entendimiento y comprensión. Por ello, Descartes concluye que en el ser humano Dios es *cogito* y que sólo en el *cogito* el ser humano puede afirmar su existencia. Por esta razón, años después, recuperando el descubrimiento cartesiano, Fichte declarará que el pensar humano tiene la forma de la identidad (YO = YO o, lo que es lo mismo, PIENSO = EXISTO).

Así, a la luz del contexto cultural vigente, contexto crítico que dio luz a la propuesta campanelliana de la *nueva filosofía*, el descubrimiento cartesiano del *cogito* como presencia de Dios en el ser humano lo presentan, contra todo pronóstico, como un filósofo cristiano y muestra al racionalismo cartesiano como una reacción natural y esperada del pensamiento cristiano en su afán por replantear desde sus propios y peculiares términos la existencia del ser humano sobre la tierra. Pero, así visto, Descartes aparece, contra el hábito que lo ha confinado como el protagonista central de la desacralización moderna, como el filósofo de la fe más viva, el filósofo que buscó dar continuidad a la discusión, en Occidente, sobre la creencia en la existencia de Dios. Por ello, Descartes debe ser visto como una figura actuante en y responsable del momento histórico que le tocó vivir y, por ende, como una figura de actualidad para nuestro propio momento histórico: polos de sinrazón, parálisis producto de un relativismo galopante.

Pero, si bien es cierto que Descartes es el poseedor de una *fe viva* que lo impulsó a ser el constructor de la *nueva filosofía* fundada en la doctrina de los santos, los resultados de su empeño lo colocan en dirección contraria a sus metas y afanes. Esto significa que la fe viva de Descartes, lejos de permitirle caracterizarlo como un humanista y, por ende, figura responsable de hacer prevalecer el subjetivismo dinámico característico del cristianismo, sólo le alcanzó para encasillarlo en la estaticidad objetivista de la ciencia antigua y convertirlo, así, en imagen central de la paradójica forma de un retorno a la antigüedad clásica.[37] Se trata, en efecto, de los llamados "*efectos contraintuitivos*" o *efectos perversos* que caracterizan los asuntos humanos. En su acepción más general, "éstos designan los efectos no esperados, no deseados y, en el caso límite, aberrantes que marcan el desfase, incluso la posición, con frecuencia fatal, entre las orientaciones y las intuiciones de los actores y el efecto de conjunto de sus componentes en el tiempo, ese mecanismo fundamental que provoca que aún queriendo hacer el bien, hagamos el daño. […] Todas nuestras acciones tienen el riesgo de caer en lo contrario de lo que buscábamos..."[38]

Antes he dicho que la comprensión, entendimiento o evidencia de la existencia que se alcanza por virtud del pensar, no puede tomar otra forma que la de la irrefutabilidad

[37] Tal vez por ello, los apologistas en el siglo I de nuestra era enseñaban que la razón no puede dar cuenta de la fe y el mismo Agustín de Hipona, en el siglo IV, proponía creer para entender y no entender para creer.

[38] Michel Crozier y Erhard Friedberg, *El actor y el sistema: las restricciones de la acción colectiva*. México, Alianza, 1990, 392 pp., pp. 14-15.

de la identidad. Pero, siendo así, el Dios de la contradicción, es decir, el Dios que de la nada hizo brotar todo, se nubla y se confunde en la marea de la divinidad griega, la divinidad del ciclo que, en perpetua repetición, se alcanza y se reafirma sin fin: el *logos*. Por ello Descartes sustituye lo que Pascal llamó "el Dios vivo de Israel, el Dios de Jacob y de Abraham" por el "Dios de los filósofos" que es, ciertamente, un Dios intelectual: "pensamiento del pensamiento que está en sí, opuesto a la naturaleza, perfecto, motor inmóvil" descrito por Aristóteles.[39]

No obstante, la confusión no para aquí. En efecto, al encuentro con el *ego cogito* el mundo parece configurado bajo estructura de necesidad y el mecanicismo parece ser su clave y trama. "La naturaleza observa un orden fijo e inmutable… las leyes de la naturaleza son perfectas y fértiles hasta el punto de que nada puede añadirse ni omitirse… el orden de la naturaleza es, como cree Spinoza, algo eterno, fino y estable".[40]

Pero el mecanicismo es contrario a la idea de las *mutaciones*, es decir, a la posibilidad de que tenga lugar *un orden nuevo*. Por tanto, bajo su auspicio, la idea de salvación aparece como racionalmente imposible. Así las cosas, *la filosofía* fundada por Descartes que, no obstante las críticas, aparece como "prueba de las cosas invisibles", no logra recoger una de las inquietudes más hondas de toda filosofía cristiana: la idea de redención que, por lo demás, combate la idolatría del orden existente, para afirmar la acción humana como fuente de libertad y transformación.[41]

[39] R. Mondolfo, *op. cit*., p. 17.

[40] Claude Tresmontant, *La doctrina de Yeshúa de Nazareth*. Trad. de Joseph A. Pombo. Barcelona, Herder, 1979, 260 pp., pp. 42-43.

[41] Así las cosas, *La ciencia nueva* de J. B. Vico parece responder de modo más concreto a los lineamientos de la nueva filosofía propuesta por Campanella, pues en ella sí se logra la recuperación del subjetivismo dinámico característico del cristianismo. Sin embargo, el rotundo triunfo de la filosofía cartesiana desestimó y aplazó las propuestas ofrecidas por tan invaluable obra.



Creación continua y tiempo en la filosofía natural de René Descartes

Zuraya MONROY NASR

Introducción

Al contrario de lo que sucede con el dualismo cartesiano y sus consecuencias (sobre lo que se ha derramado más tinta que sobre cualquier otra concepción cartesiana, como señala Daniel Garber),[1] en el caso de la noción de tiempo se ha hablado escasamente. El propio Descartes dice poco acerca de ésta.

En la primera parte de este trabajo, a partir de los pocos argumentos que se encuentran en la obra de Descartes, examinaré su concepción del tiempo y la defensa que hace de ésta. Veremos también que, aunque el tiempo sea una categoría de la física cartesiana, está inmerso en varios sentidos en la metafísica. Sus raíces metafísicas se injertan en la noción de creación o preservación continua, con el propósito fundamental de explicar la conservación de la cantidad de movimiento expresada en las leyes de la física cartesiana. Por ello, en la segunda parte de esta presentación examinaré las propuestas de algunos estudiosos en cuanto a la explicación del filósofo francés sobre cómo la substancia extensa en movimiento se conserva permanentemente, a la vez que los cuerpos particulares inmersos en el pleno transmiten y pierden movimiento al chocar continuamente.

Las raíces del tiempo en la metafísica cartesiana

En la "Tercera meditación", Descartes introduce su noción acerca del tiempo con el siguiente argumento:

> Todo el tiempo de mi vida puede dividirse en una infinitud de partes, cada una de las cuales no depende en forma alguna de las otras; así, *de aquello que antes fui no se sigue que yo deba ser ahora*, si no fuera porque en este momento *alguna causa* me produce y *me crea*, por así decir, de nuevo, esto es, *me conserva*. Pues

[1] *Cf.* D. Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*. Chicago, The University of Chicago Press, 1992. Dice Garber que el problema de la causalidad mente-cuerpo es uno de los temas de la filosofía cartesiana sobre los que se ha derramado más tinta.

> está muy claro para cualquiera que considere atentamente la naturaleza del tiempo, que el mismo poder y acción se requieren para preservar algo en cada momento individual de su duración, que el que sería necesario para crear esa cosa de nuevo si no existiera ya. Por lo tanto, *la distinción entre preservación y creación es sólo conceptual* y ésta es una de las cosas evidentes por la luz natural.[2]

Descartes habla de la naturaleza del tiempo o de la duración en el contexto de las demostraciones de la existencia de Dios.[3] La prueba se basa en la idea de que, por la naturaleza del tiempo, sus partes no son mutuamente dependientes. Así, del hecho de existir ahora no se sigue que sigamos existiendo en el momento siguiente, excepto que haya una causa que continuamente nos mantenga en la existencia. Como no tenemos el poder de conservarnos existiendo, comprendemos que quien lo tiene también puede conservarse a sí mismo, o ni siquiera lo requiere pues se trata de Dios.[4]

Desde su formulación en las *Meditaciones* este argumento tuvo reparos. En las "Primeras objeciones", Caterus cuestionó lo dicho en la "Tercera meditación" acerca de la derivación de la existencia propia.[5] Caterus le señala a Descartes que tanto Aquino ("el camino basado en la causalidad de la causa eficiente") como Aristóteles tuvieron una aproximación en principio semejante.[6] Aunque Descartes agradece la comparación con estos notables filósofos,[7] sabe que en realidad Caterus sólo lo atempera para finalmente reclamarle que no se ciñera a los argumentos de santo Tomás y de Aristóteles hasta el final.

Así, en su respuesta, Descartes rechaza que el caso de la causa eficiente, como lo argumenta Aquino, se aplique en este contexto y también rechaza que trate de establecer una causa primera. Sin embargo, dice Descartes a su interlocutor: "aunque yo hubiera existido desde la eternidad y por consecuencia no hubiera existido nada antes de mí, como concibo que *las partes del tiempo pueden estar separadas unas de otras*, por el hecho de ser lo que soy ahora no se sigue que yo deba ser después, si por así decirlo, yo

[2] Charles Adam y Paul Tannery, eds., [A/T], *Œuvres de Descartes*, París, Vrin, 1897-1909, 12 vols., IX, 38; J. Cottingham, R. Stoothoff y D. Murdoch, eds., [CSM], *The Philosophical Writings of Descartes*. Cambridge, Cambridge University Press, vols. I y II, 1985; vol. III, 1991, con la antología de la correspondencia elaborada por A. Kenny [CSM-K]; CSM, II, 33.

[3] Un argumento similar está presente en la "Parte I" de los *Principios de la filosofía*, en el artículo § 21 y a éste me referiré más adelante.

[4] *Cf. ibid*., 34. *Cf.* Ferdinand Alquié, ed., *Descartes, Œuvres Philosophiques*, París, Garnier, 1963-73, 3 vols., I 104, nota 1. El argumento sobre el tiempo se ubica en lo que Alquié considera como un desarrollo "intuitivo" de las demostraciones de la existencia de Dios. Al comparar nuestra carencia de poder para durar o subsistir en el ser en cada momento de nuestra vida, Descartes nos muestra que percibimos intuitivamente el poder y la existencia de Dios.

[5] *Ibid*., 38; CSM II, 33. "Si derivara mi existencia de mí mismo, entonces no dudaría ni querría, ni carecería de nada, pues me habría dado todas las perfecciones".

[6] *Ibid.*, 76; CSM II 68. *Cf.* Aquino, "Cinco caminos", en *Summa Theologiae*, *Pars* I, *Quaestio* 2, art. 3; Aristóteles, *Física* VIII, 251ff; *Metafísica* A, 1072ff.

[7] *Ibid*., 85; CSM II 77. "Aquí la cortesía de este crítico me pone en una situación difícil y capaz de arrojar sobre mí la envidia y celos de muchos".

no soy creado de nuevo a cada momento por alguna causa. No tengo objeción en llamar *eficiente* a la causa que me crea continuamente y, de cierta manera, me conserva".[8]

En las "Cuartas objeciones", Arnauld cuestiona algunas repuestas de Descartes a Caterus al considerar a Dios como causa eficiente. En particular, sobre la cita anterior, Arnauld afirma que al ir de la tesis general (de que es evidente que nada se crea ni se preserva a sí mismo) al caso particular de Dios, le parece que la conclusión sería que Dios no puede derivar la existencia de sí mismo en un sentido positivo, sino sólo en un sentido negativo al no poder derivarlo de nada más. Pero esta prueba, para Arnauld, no puede aplicarse a un ser supremamente perfecto e infinito. También le recuerda a Descartes que Agustín, "cuyo tratamiento sobre Dios es el mayor y más digno", frecuentemente expresa que en Dios no hay ni pasado ni futuro sino sólo una existencia continuamente presente.[9]

Descartes dirige su respuesta a varios aspectos que resumo en lo siguiente. En cada pasaje donde comparó la causa formal (o razón derivada de la esencia de Dios, en virtud de la cual Él no necesita de causa para existir ni conservarse), dice que tuvo siempre el cuidado de explicitar claramente dos clases diferentes de causa (la formal y la eficiente). No considera que Dios se preserve a sí mismo por una fuerza positiva, *de la misma forma como crea las cosas que son preservadas por Él*. Descartes señala que lo que ha dicho es que la inmensidad del poder divino o esencia, en virtud de la cual no requiere de ser preservado, es algo *positivo*.[10]

Por su parte, como crítico implacable, Pierre Gassendi se pronuncia contra lo dicho por Descartes acerca de que el tiempo de la vida puede dividirse en partes que no dependen unas de otras.[11] Para él, nada hay menos inseparable, más eslabonado y conectado, que las partes del tiempo en la duración.[12] Gassendi dice coincidir con la conclusión

[8] *Ibid*., 86; CSM II 78-79; (subrayado mío) "admito francamente que puede haber algo con un poder tan grande e inagotable que no tenga jamás necesidad de cualquier ayuda para existir y que no tiene necesidad alguna de algo para conservarse y que es en cierta forma la causa de sí mismo; yo concibo que Dios es este ser".

[9] *Cf. ibid*., 164; CSM II, 148.

[10] *Cf. ibid*., 183; CSM II, 165. Más adelante, Descartes hace explícito que toma la definición de causa formal del mismísimo Aristóteles, al cual cita con el cuidado de un escolástico (*Analíticos posteriores*, libro 2, cap. 16 [A/T IX 187; CSM II 169; lo cito de la versión en francés pues la de CSM dice "*Chapter II*"]). Alquié encuentra que Descartes recurre a la noción de causa formal (donde la esencia positiva de Dios contiene su poder) para, entre otras cosas, mostrar que conoce y no confunde ésta con la causa eficiente. Y, pese a que aparentemente retoma la noción aristotélica y escolástica, en realidad busca colocar su propia noción oponiendo la causa final de Dios a la causa eficiente de las cosas finitas. El paso siguiente es el de reunir ambas causas en Dios y, por medio de la noción de poder contenido en la esencia de Dios, podrá pasar a la idea de causalidad. *Cf.* A II 646, nota 1, sobre lo que Gilson señala sobre Arnauld, su crítica a la idea de Dios como causa de sí y el reconocimiento de la original transformación propuesta por Descartes de un poder divino que deja de ser "la necesidad estática de una esencia para convertirse en una relación dinámica de causalidad". *Cf.* también sobre los cambios que Descartes pide a Mersenne (carta del 4 de marzo de 1641). *Cf.* A II 681; sobre la diferencia de Descartes y santo Tomás acerca de la causalidad (causa primera, causa eficiente).

[11] *Cf.* A/T IX, 38; CSM II 33.

[12] *Cf.* A/T VII, 301, en latín; CSM, II, 209-210; A, II 741-742, en francés.

de Descartes en cuanto a que algo que existiera hace un momento no implica que deba existir ahora. Pero, para él esto no significa que se deba a la creación continua.

Descartes, con el tono rudo que caracteriza el intercambio entre ambos, le responde que, al negar que para conservar la existencia sea necesaria la acción continua de la causa original, lo que su interlocutor hace es disputar algo que los metafísicos afirman ser evidente, lo cual suele suceder a las personas poco educadas ya que sólo piensan en las causas para venir a ser o ser producido (*secundum fieri*) y no piensan en las causas para la subsistencia o continuación en el ser (*secundum esse*).[13] La diferencia entre la causa que produce y la causa que conserva se ejemplifica con el arquitecto que produce o construye la casa, pero una vez concluida la obra ya no depende de él su existencia. En cambio, el sol es la causa de la luz que emite y Dios es la causa de las criaturas creadas, tanto en el primer sentido (son su causa de venir a ser), como en el sentido de que son la causa de que sean. Por tanto, deben continuar siempre de la misma forma para mantenerlas existiendo. La explicación de esto la encuentra Descartes en la independencia de las divisiones del tiempo. Le dice a Gassendi: "Usted trata en vano de evadir mi argumento hablando de la conexión necesaria que existe entre las divisiones del tiempo considerado en abstracto. Pero ése no es el asunto, estamos considerando el tiempo o duración de la cosa misma y aquí no puede usted negar que el momento individual pueda separarse de los inmediatamente precedentes o subsecuentes, lo que implica que la duración de la cosa puede cesar en cualquier momento dado".[14]

Este recorrido por algunas objeciones de Caterus, Arnauld y Gassendi sobre las nociones de tiempo, creación continua y duración, así como las respuestas respectivas, permite comprender mejor lo que Descartes expresa con brevedad en la "Parte I" de los *Principios.*

En el artículo, §21, dice algo muy semejante a lo propuesto en la "Tercera meditación": "*Que la sola duración de nuestra vida es suficiente para demostrar que Dios es*", lo cual se debe a la naturaleza del tiempo cuyas partes son independientes y que hacen necesaria una causa que continuamente nos mantenga en la existencia.[15] Empero, en artículos posteriores hace nuevas precisiones sobre esta noción.

En el §48, Descartes afirma que la duración es una noción general, al igual que la substancia, el orden y el número. Todas ellas poseen cierta existencia (física), esto es, no son verdades eternas que sólo existen en nuestra mente.[16] También, en el §55 nos dice

[13] *Cf.* A/T VII, 369; CSM, II, 254; A, II, 813. Aunque Descartes parece compartir la concepción tomista (*Sum theol*., I, *qu*. 104, art. 1), en realidad difiere de ella pues sostiene que Dios mantiene toda cosa en el ser "inmediatamente", nos señala Alquié. Lo importante para Descartes es separar el problema del devenir y la causa ontológica para responder a Gassendi, quien no hace esta distinción.

[14] *Idem*.

[15] *Cf.* A/T IX-2, 34.

[16] En los *Principios*, en el §48, Descartes expresa que "todo aquello de lo que tenemos alguna noción es considerado como una cosa o como una verdad". Al respecto nos dice que distingue el conocimiento en dos géneros: el primero contiene todas las cosas que poseen cierta existencia. En cuanto a las cosas, dice Descartes, tenemos ciertas nociones generales que se relacionan con todas y las enlista: la substancia, la duración, el orden, el número. En seguida, Descartes hace otra distinción, la cual, señala, es

que para concebir distintamente qué es la duración (así como el orden y el número)[17] no debemos achacarle nada propio de la substancia y sí pensar en la duración como un "modo" con el cual concebimos a la cosa mientras continúa existiendo.[18] Debe subrayarse que, en ningún caso, ni la duración (ni el orden o el número) se pueden pensar separados de las cosas.

Desde su enfoque dualista, para explicar qué son el tiempo y la duración, en el §57, Descartes distingue entre los atributos que son en las cosas mismas, de otros que sólo lo son en el pensamiento. El tiempo es un simple modo (atributo) del pensamiento cuando se distingue de la duración considerada en general y que llamamos medida (*nombre*) del movimiento. Esto se debe a que la duración del movimiento no es diferente de la duración de cosas que no se mueven. Por ejemplo, si dos cuerpos se mueven durante una hora, pero uno lo hace rápidamente y el otro con lentitud, no pensamos que la cantidad de tiempo sea mayor para este último y menor para el primero, aunque la cantidad de movimiento difiera significativamente. Para tener un parámetro común y medir la duración de todas las cosas, nos valemos ordinariamente de la duración de ciertos movimientos regulares que dan lugar a los días y los años. A esta duración se le denomina tiempo, y lo que así llamamos, fuera de la genuina duración de las cosas, no es sino un modo del pensamiento.

Un poco más adelante, en el §69, al precisar la distinción entre lo que conocemos clara y distintamente, como el tamaño y la figura, Descartes agrega al movimiento (local) y a la duración entre otras propiedades que percibimos claramente en todos los cuerpos. Cabe señalar que esta misma idea, enlistando a la duración, la había ya expresado Descartes en la "Tercera meditación" con el mismo propósito, el de distinguir lo que se percibe clara y distintamente de la falsedad material de algunas ideas de sensación (las que se refieren a las llamadas cualidades secundarias) y que pueden representar cosas que no son como tales.[19]

la principal entre las cosas creadas: o son cosas intelectuales (o propiedades de la substancia pensante como el entendimiento, la voluntad, las formas de conocer) o son corpóreas (como el tamaño, la longitud, la anchura y profundidad, la figura, el movimiento, etcétera). También enlista las cosas que son producto de la unión entre mente y cuerpo (apetitos, emociones, pasiones, etcétera).

[17] En el §54, Descartes nos dice que podemos tener ideas claras y distintas de las substancias pensante y extensa, respectivamente, distinguiendo los atributos de cada una cuidadosamente.

[18] He puesto "modo" ya que enseguida, en el §56, Descartes afirma que en realidad se trata de un atributo. Esta precisión es importante ya que en el §57 se refiere a la duración y al tiempo de esta manera. Brevemente, Descartes fija los significados de "modo" (*mode* o *façon*), cualidad y atributo. Dice que usa "modo" cuando se refiere a que una substancia está siendo afectada o modificada; cuando la modificación hace que la substancia sea designada como una substancia de tales o cuales modos, los llama "cualidades". Cuando piensa de una forma general que esos modos o cualidades son *en* la substancia y dependen de ella, los denomina "atributos". *Vid.* A/T IX-2, 49. Por ello, "estrictamente hablando no se puede decir que haya modos o cualidades en Dios, sino simplemente atributos, puesto que cualquier variación en el caso de Dios es ininteligible". Pero no sólo en este caso hay permanencia. En las cosas creadas la existencia o la duración permanece sin modificación en tanto la cosa existe y dura. Entonces, éstos son propiamente dichos atributos y no cualidades o modos.

[19] *Cf.* A/T IX, 34; CSM, II, 30; *vid.* A/T IX-2, 56. Donde Descartes dice que podemos distinguir

En resumen, por el § 21 sabemos que dada la naturaleza del tiempo (cuyas partes son independientes) no podemos explicar la permanencia de las cosas. Es necesaria una causa que continuamente nos mantenga en la existencia.[20] El § 48 expresa que la duración es una noción general relacionada con todas las cosas que poseen existencia corpórea (como el tamaño, la longitud, la anchura y profundidad, la figura, el movimiento, etcétera). No es una verdad eterna que sólo existe en nuestra mente. En el §55, Descartes nos dice que la duración se puede concebir distintamente si no le atribuimos nada propio de la substancia y sí la pensamos como un atributo, con el cual concebimos a la cosa mientras continua existiendo. En ningún caso la duración se puede pensar separada de las cosas. En el §57 tenemos la distinción del tiempo (como un atributo del pensamiento) en tanto que es considerado fuera de la genuina duración de las cosas y la duración como medida (*nombre*) del movimiento. Finalmente, en el §69 se afirma que conocemos clara y distintamente la duración (al igual que otras propiedades que percibimos claramente los cuerpos, como el tamaño y la figura).

Tiempo y duración en la física cartesiana

Por los argumentos vertidos en las *Meditaciones* y los *Principios*, podríamos pensar que las nociones de tiempo y duración cartesianas pertenecen al dominio de la metafísica. No estaremos equivocados si recordamos que la metafísica cartesiana es el fundamento de su física. Como se verá, el tiempo, la duración y la creación continua son elementos sustantivos para la filosofía de la naturaleza cartesiana.[21]

Recordemos que, en el "Capítulo VII" del *Mundo*,[22] Descartes enunció tres leyes de la naturaleza:

> 1. Cada parte de la materia continúa siempre existiendo en un mismo estado, hasta que el encuentro con las otras no la obligue a cambiarlo.[23]
>
> 2. Cuando un cuerpo empuja a otro no puede darle movimiento alguno sin perder el suyo al mismo tiempo; ni sustraérselo sin que el suyo aumente otro tanto.[24]

clara y distintamente sensaciones como el dolor, el color y otras sensaciones semejantes, "cuando las simplemente consideramos como pensamientos". Esto no sucede en lo absoluto cuando pretendemos juzgar si estas sensaciones "son cosas que subsisten fuera de nuestro pensamiento".

[20] A/T IX-2, 34.

[21] *Cf.* Laura Benítez, *Descartes y el conocimiento del mundo natural*. México, Porrúa. 2004, pp. 141-160; sobre el instantaneísmo temporal y la eternidad, *cf.* Hernán Miguel, "El papel de las leyes naturales en las nociones de espacio y tiempo en Descartes", en Laura Benítez y José A. Robles, comps., *Filosofía natural en los pensadores de la modernidad*. México, UNAM, IIF / DGAPA, 2004, pp. 111-123; sobre las leyes naturales y el tiempo, así como la eternidad y los instantes corpusculares.

[22] *Cf.* R. Descartes, *El Mundo o Tratado de la Luz*. Trad. introd. y notas de Laura Benítez. México, UNAM, IIF, 1986, pp. 77-93.

[23] A/T XI, 37.

[24] *Ibid*., 41.

3. Cada cuerpo tiende a moverse en línea recta.[25]

Estas leyes fundamentales son consideradas como principios verdaderos *a priori*, a partir de la inmutabilidad de Dios. Tanto en el *Discurso* como en los *Principios* reaparece la misma afirmación en el sentido de que "la validez de estas leyes tiene una base *a priori* en la comprensión de lo que significa que haya un Dios", de cuya existencia Descartes da pruebas *a priori* y no por medio de alguna teología natural.[26]

La inmutabilidad de Dios, además de su papel fundamental en la derivación de las leyes del movimiento, tiene una consecuencia muy interesante que es puesta en evidencia por Dennis Des Chene. En el §36 de los *Principios*, Descartes nos habla de la perfección de Dios en cuanto a actuar siempre de la misma manera. Por ello, sólo podemos considerar que su acción cambia por revelación o por experiencia evidente. Ahora, cuando la primera ley señala, en el §37, que un cuerpo nunca cambia de estado, a no ser por causas externas, esto resulta como consecuencia del §36 en tanto que la "experiencia evidente" no nos lleva a postular principios internos para el cambio de estado en los cuerpos. Lo único que la experiencia nos permite considerar es que el cuerpo es extensión y ésta no contiene principios de cambio. Por tanto, no tenemos razón alguna para suponer que la acción de Dios cambiará y tenemos su inmutabilidad como razón para suponer que esto no sucederá.[27]

Ahora, aunque la primera ley se aplica a cada estado de la materia, para el tema que nos interesa aquí es la tercera ley la que reviste mayor interés. No olvidemos que en el *Mundo* hay un orden distinto en la presentación de las leyes de la naturaleza. En la "Segunda parte" de los *Principios* §39, aquélla aparece reformulada y como segunda ley donde se dice que "*todo el movimiento es en sí mismo rectilíneo; por lo tanto cualquier cuerpo que se mueve en un círculo* tiende *a apartarse del centro del círculo que describe*".[28] En este sentido, para Descartes, el movimiento efectivo de cada partícula de la materia depende del conjunto de las fuerzas que lo determinan: 1) fuerzas que no son propias de la partícula considerada, sino de partículas vecinas y 2) la fuerza propia de la partícula considerada. Ahora, según el efecto de esta fuerza el movimiento es siempre rectilíneo, pero las fuerzas exteriores lo desvían de su dirección esencial.[29]

Descartes afirma que la razón para esta segunda ley, al igual que para la primera, es la inmutabilidad y simplicidad de la operación con la que Dios preserva el movimiento en la materia:

[25] *Ibid*., 43-44. Descartes se refiere a la trayectoria normal que tienen los cuerpos al moverse, la cual resulta diferente a su movimiento, que es siempre circular.

[26] *Cf.* C. Larmore, "Descartes' Empirical Epistemology", en S. Gaukroger, *Descartes. Philosophy, Mathematics and Physics*. Sussex, The Harvester Press, 1980, p. 8. También, Larmore considera que tanto la prueba causal como la prueba ontológica de la existencia de Dios tienen como premisa que yo tengo un concepto de algo tal que nada mayor puede concebirse.

[27] *Vid*. D. Des Chene, *Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*. Ithaca, Cornell University Press, 1996, p. 316.

[28] A/T, IX-2, 85; CSM, I, 241.

[29] *Cf.* A III, 187-188, nota 3.

> Puesto que Él siempre preserva el movimiento de la manera exacta en la que está ocurriendo en cada momento cuando lo preserva, sin tomar en cuenta el movimiento que ocurría un poco antes. Es cierto que el movimiento no se realiza en un instante del tiempo, pero claramente lo que está en movimiento está determinado en los instantes individuales que pueden especificarse mientras dura el movimiento, para continuar moviéndose en una dirección dada a lo largo de la línea recta y nunca en una curva.[30]

Al respecto, Des Chene señala que determinar la dirección no es lo importante: "en efecto, si cada partícula se mueve en línea recta, la dirección del movimiento es a cada instante la dirección de la línea. La dirección a la que 'tiende' a moverse es presumiblemente también la de la línea. El propósito de la segunda regla es mostrar, por medio de la definición de lo que Dios conserva a cada 'instante', que existe tal tendencia aunque no se manifieste sin interferencia".[31]

Así, el papel de la apostilla que no aparece en la tercera ley del *Mundo* pero sí en la segunda de los *Principios*, según Des Chene, es aclarar lo que Dios conserva cuando conserva el movimiento, lo que Dios conserva a cada "instante".

Cabe observar, como Garber lo señala, que Descartes eligió expresar la segunda ley en términos de tendencias más que en los términos directos "de un estado que permanece condicionado a una falta de interferencia",[32] dado que en el pleno cartesiano esta condición de *no interferencia nunca* se presenta. Efectivamente, para Descartes el vacío no existe, todo está lleno y todo corpúsculo o cuerpo, para moverse, debe empujar a otro. El espacio que uno deja es ocupado por otro y, por tanto, todo movimiento debe ser circular.[33]

Edward Slowik, al estudiar la noción de cantidad de movimiento y el principio de conservación, hace un conjunto de señalamientos sobre los que valdría la pena profundizar en otra ocasión. Para esta exposición retomo sólo un par de ideas. En primer lugar, Slowik destaca la poca atención que ha recibido el doble papel del principio de conservación del movimiento: como movimiento con duración y como "tendencias instantáneas hacia el movimiento". Slowik conduce esto al develamiento de un elemento subyacente como la cantidad de movimiento no local u holístico, derivado de la estática cartesiana.[34]

[30] A/T, IX-2, 86; CSM, I, 242.

[31] Des Chene, *op. cit.,* p. 280; *cf.* A III 187-188, nota 3, donde observa que la segunda ley, junto con la primera ley, enunciadas en los *Principios*, conforman el llamado principio de inercia. Estas dos leyes suelen confundirse puesto que al decir que un cuerpo no puede por sí mismo ponerse en movimiento ni modificarlo, nosotros entendemos que no puede modificar ni la rapidez, ni la dirección. Descartes, por el contrario, dice Alquié, separa cantidad de movimiento y dirección, lo que lo lleva a enunciar dos leyes ahí donde la física moderna no ve más que una, y luego formula una tercera (la del § 40) que la física moderna ya no acepta.

[32] D. Garber, *op. cit*., p. 220.

[33] *Cf.* A/T, IX-2, 81; CSM I, 58.

[34] Edward Slowik, *Cartesian Spacetime. Descartes' Physis and the Relational Theory of Space and Motion*. Dordrecht / Boston / Londres, Kluwer Academica Publishers, 2002, p. 109.

En segundo lugar, Slowik reconoce tanto lo fructífera que es la "idea" de conservación, como el reto que planteó Descartes a los cartesianos y a los no cartesianos con su tratamiento de la conservación de la cantidad de movimiento (tamaño * velocidad). De forma resumida, Slowik encuentra que la cantidad de movimiento, que es una consecuencia del acto divino de preservación o creación continua, se concibe de dos formas: 1) como un movimiento local, reductivo y cinemático[35] y 2) como un movimiento global y metafísico, en otros términos, no-reductivo y no-cinemático.

Slowik atribuye estas dos nociones de movimiento a la confluencia de los trabajos tempranos de Descartes sobre estática y al desarrollo posterior de un conjunto cinemático de leyes naturales.[36] Aunque la dicotomía presente en el principio de conservación le parece a este autor que acarrea dificultades en el sistema cartesiano, considera que la investigación de estos supuestos problemas tiene el efecto benéfico de permitir desarrollar un espacio-tiempo cartesiano consistente.

Conclusión

Inicié este trabajo ubicando la concepción de tiempo de Descartes en relación con sus cimientos metafísicos. Así, vimos que las raíces metafísicas se injertan en la noción de creación o preservación continua, con el propósito fundamental de explicar la conservación de la cantidad de movimiento expresada en las leyes de la física cartesiana. Para la nueva física que Descartes se propone, las antiguas nociones no son suficientes. Hay que explicar cómo esa substancia extensa en movimiento se conserva permanentemente a la vez que los cuerpos particulares inmersos en el pleno transmiten y pierden movimiento al chocar continuamente. Por eso, el principio de conservación del movimiento tiene un doble papel, como señala Slowik, como medida del movimiento local y como movimiento global y metafísico que se apoya en la inmutabilidad de Dios.

Por la necesaria brevedad de esta exposición, no he podido desarrollar otros argumentos acerca de la relación entre tiempo y movimiento en la concepción cartesiana.[37] Pero no quiero concluir sin al menos esbozarlos.

[35] Estática: parte de la mecánica que estudia las leyes del equilibrio. Slowik se refiere al sistema de los cuerpos en equilibrio de fuerzas estudiado por Descartes con pesos, poleas o balanzas. Cinemática es la parte de la mecánica que estudia el movimiento de los cuerpos sin considerar las fuerzas.

[36] *Cf.* A. Velázquez, "El tiempo en la física cartesiana", en L. Benítez y J. A. Robles, coords., *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*, México, UNAM, FFL-DEP, 1999, pp. 239 y ss., donde señala que se trata de una noción que cuando se estudia la obra cartesiana generalmente se asimila al problema del movimiento. La noción de tiempo ha sido ubicada, diferencialmente, como propia de una diagramática (como lo hacen Koyré y Shea), una cinemática (como lo propone Sabra) o una incipiente dinámica (como lo plantea Clarke). La autora polemiza con quienes han propuesto esto mostrando, desde una perspectiva genética, que la física cartesiana no contiene un bloque de características unitarias y que está compuesta por niveles metodológicos. A través de la explicación y la representación, que son los niveles de la estrategia metodológica seguida por Descartes, se comprende con gran coherencia el uso diferencial y la relación que existe entre las tres tipificaciones que se hacen de la noción física de tiempo.

[37] Interpretaciones de filósofos como E. Gilson, por un lado, y Dalbiez y Ariew, del otro, sugieren

Preguntemos si podría ser suscrito por Descartes que "sin movimiento no habría tiempo". Brevemente, por lo dicho en los *Principios*, §48,[38] sabemos que la substancia extensa tiene tanto duración como movimiento y, en ese sentido, al ser ambos atributos de las cosas corpóreas una y otro son en esta substancia. En este sentido, la respuesta es afirmativa.

Pero, para Descartes, ¿puede el tiempo ser independiente del movimiento? La respuesta también es "sí", cuando recordamos que en el §57 Descartes distingue entre los atributos que son en las cosas mismas de las que son atributo, mientras que otros lo son sólo en el pensamiento. Así, el tiempo es un simple modo (atributo) del pensamiento cuando se distingue de la duración considerada en general y que llamamos medida del movimiento. Como el movimiento particular puede ser más rápido o lento, se requiere de un parámetro común para medir la duración de todas las cosas. Por ello, se ha convenido en establecer la duración ciertos movimientos regulares dando lugar a los días y los años y es a lo que Descartes denomina tiempo, considerado fuera de la genuina duración de las cosas. Como tal, el tiempo es sólo un modo del pensamiento e independiente del movimiento.

Sólo desde una interpretación que reconoce la radicalidad del dualismo metafísico cartesiano es posible comprender por qué: 1) en términos ontológicos, la duración y el movimiento son atributos inseparables de las cosas extensas y 2) en términos epistemológicos el tiempo resulta un modo del pensamiento humano con el cual se procura conocer, con parámetros y convenciones, la duración de las cosas materiales.[39]

la posibilidad de la disyuntiva ¿para Descartes, sin movimiento no habría tiempo como se atribuye a Aquino, o el tiempo es independiente del movimiento como se atribuye a Escoto? Bajo mi interpretación, que procura ceñirse al dualismo metafísico cartesiano, ni una ni otra afirmación aislada da cuenta del tiempo cartesiano.

[38] La duración no es una verdad eterna que sólo existe en nuestra mente y que está presente en las cosas corpóreas, al igual que el movimiento.

[39] Este trabajo ha sido posible gracias al apoyo del proyecto de investigación Epistemología, Psicología y Enseñanza de la Ciencia [DGAPA-PAPIIT IN401006]. Agradezco también el apoyo y estimulante entorno que Laura Benítez Grobet y José Antonio Robles promueven en el Seminario Monográfico de Metafísica (Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM), donde hemos trabajado acerca de la constitución de las hipótesis sobre espacio y tiempo.

Descartes y la hermenéutica

Juan Carlos Moreno Romo

Descartes y la moda intelectual vigente en nuestros medios universitarios, cabría decir para empezar, glosando este precipitado título. El Don Quijote o el san Ignacio, el aventurero de la filosofía, por un lado, y por el otro la filosofía universitaria e institucional —las más de las veces practicada en efecto, don Miguel, por curas y barberos— y en las manos de estos cuerdos y correctos señores que a veces somos nosotros, la elaborada y vuelta a elaborar, la sutilísima teoría de su práctica más común —al menos en lo que Ferrater Mora llamaba el "imperio filosófico continental"— que es o se supone que es el comentario de los grandes textos de una tradición filosófica, a la que por cierto quién sabe quién sea quien le defina el canon.[1]

El extravagante pensamiento, superado y pasado de moda ya del viejo, usado y anticuado joven "Padre de la Modernidad" —asunto, cuando mucho, de genealogistas y anticuarios—, y el novísimo o renovadísimo, o cuando menos todavía no por completo gastado (ni cabalmente traducido siquiera, ni mucho menos comprendido) pensamiento antimoderno, muy modernamente antimoderno, que tiene en *Verdad y método* de Gadamer —hablábamos de canon— su catecismo o su manual, y su Evangelio o su Escritura con mayúsculas en las palabras muchas veces sibilinas o proféticas del profesor Martin Heidegger, quien, como se sabe, es en la acaso ya algo avejentada "filosofía contemporánea" el enemigo número uno de Descartes, y en muchos aspectos su antifigura radical, comenzando por su estilo y por su profesión, y continuando por su relación con el origen.

Y se podría también hablar, al comparar a estos dos grandes de la historia de la filosofía europea, de moral y de política, pero temo que eso nos llevase por muy otros y acaso no muy apacibles derroteros.

Friedrich Nietzsche, el ahora harto canónico, por no decir más, Friedrich Nietzsche, quien, siguiendo con la comparación que proponíamos, hace las veces de abuelo o de Antiguo Testamento de la joven tradición hermenéutica —*Affaire de clercs en fin!*—, ¿de quién estaría en verdad más cerca, como *figura* o en su modo de ser *filósofo*: del

[1] *Cf.* José Ferrater Mora, *La filosofía actual*. Madrid, Alianza, 1982, y también Juan Carlos Moreno Romo, *Revendication de la rationalité. Penser contre l'histoire, penser l'histoire*. Lille, Francia, ANRT, 2005.

profesor de Friburgo, del casi casi pueblerino pensador de los senderos perdidos de la Selva Negra, o del en nuestro tiempo, y extraña o paradójicamente, también en nuestras latitudes, a veces harto menospreciado filósofo viajero que recorrió por lo menos todo el eje norte-sur de los serpenteantes y allanados caminos de tierra y de agua de la Europa Central?

Michel Deguy decía hace poco[2] que el también profesor Emmanuel Kant, que nunca salió de Koenigsberg, era el padre de Europa, y *casi casi* hacía un llamado a la cruzada para rescatar de las garras de los rusos, que lo han transformado en Kaliningrado, el santo sepulcro y la Jerusalén de la Modernidad Ilustrada. Rarezas que tiene la historia de la filosofía.

Eje Norte Sur, en efecto, fractura y puente. Por un lado tenemos al nórdico que viaja al sur, porque en cierto modo quiere ser del sur, y hacerse, como su maestro Schopenhauer, un discípulo del sur, en particular en cuestiones de estilística y de *savoir vivre*, y por el otro lado tenemos al sureño, o al latino que viaja al norte, y al extremo norte incluso a ser testigo del gran despegue de aquella pujante y poderosa parte de Europa y del mundo —a seguir al espíritu que se va para allá, diría acaso algún hegeliano—, y a fecundar del mismo golpe aquellas tierras que harto fértiles y harto decisivas han resultado, es cierto, también para el pensamiento. Y para las que resultó decisiva esa visita de Descartes, y por ejemplo también la del “marrano” —la del judío desarraigado y excomulgado Baruch o Benito Spinoza—, quien, no obstante su exilio y su imperiosa necesidad de comenzar de nuevo, nuevo Eneas él también, llevaba consigo hartos restos de su tradición: entre ellos una pequeña biblioteca compuesta de “pocos pero doctos libros juntos”, como diría el poeta, de entre los que destacan, al lado de algunos textos judíos —de Maimónides, de León Hebreo—, los del todavía reciente y palpitante Siglo de Oro español.

Digresión: frente a la persistente impertinencia de quienes en Europa y más acá repiten ciega y hasta devotamente ese extraño dogma germanocéntrico —hegeliano, heideggeriano y gadameriano, por ejemplo; y entre nosotros, sospecho, algo gaosiano (y entonces harto paradójicamente gaosiano)— de que filosofía en sentido estricto sólo la ha habido griega y alemana, solía sacar yo la bravata medio unamuniana que me había sugerido la lectura del *Spinoza* de Carl Gebhardt[3] —libro que leí, por cierto, en una fotocopia del ejemplar que Gaos donó al Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM—: y era ésta la de que, a final de cuentas, esa originalísima gran filosofía alemana acaso no fuese más que una serie de variaciones sobre un tema spinoziano, y más exactamente espinosiano. La lectura de los trabajos de Jean-Luc Marion y de Denise Kambouchner[4] me enseña que la bravata ésa se sostiene bastante, y que pue-

[2] En *France-Culture*, en sus crónicas para *Les vendredis de la philosophie*, hacia finales de 2003.

[3] *Cf.* Carl Gebhardt, *Spinoza*. Trad. de Óscar Cohen. Buenos Aires, Losada, 1940.

[4] *Cf.* Denis Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes. Introduction générale. Première Méditation*. París, PUF, 2005; Jean-François Courtine, “Différence ontologique et analogie de l’être”, en *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1982-2o., y Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*. París, PUF, 1981.

de muy bien ir, pasando desde luego por Descartes, hasta el mismísimo Suárez, de quien ni Wolff ni Heidegger ignoraban la tremenda importancia que tuvo para el desarrollo de la metafísica moderna. El doctor Ramón Kuri Camacho se ha ocupado entre nosotros de este asunto, y tuvo la amabilidad de confiarme un estudio a este respecto para la compilación *Descartes vivo* que, si todo sale como lo esperamos, será publicada muy en breve y podrá ser presentada en nuestro próximo congreso internacional de filosofía.[5]

Volviendo al simple título de nuestra comunicación, y a su glosa o comentario, y volviendo asimismo a estos grandes o groseros trazos de cartografía del pensamiento, de un lado tenemos a "la nueva *koiné* filosófica" que predica al sur de los Alpes, y también al sur de los pirineos y del río Bravo —aligerándola un poco, es cierto, de sus brumas nórdicas—, el italiano Gianni Vattimo; y del otro al gran pensador de La Creuse —y del Sena, y del Danubio, y del Rin y de los mares del norte—, al pensador de la falla o de la frontera interna de Occidente, al eslabón perdido, si me lo permiten, entre el norte y el sur de nuestra civilización, y también entre la tradición y la Modernidad (cosa esta última que se le ha abundantemente reprochado: el no haber sido lo suficientemente marcionista, el no haber roto con su pasado de manera total), o en fin, lo que también nos podría resultar a nosotros harto significativo: al último gran pensador latino reconocido por el Norte como tal, así sea, a veces, a regañadientes.

Porque se nos olvida y hay que recordarlo: que Descartes era y es un pensador latino. Un discípulo de hispanos incluso, y no hablo sólo de la *Lógica mexicana* del jesuita español Antonio Rubio.[6] Hablo también, por ejemplo, de Alarcón, respecto del que entre nosotros Alfonso Reyes y entre "ellos" Jean-Luc Nancy llama, en este contexto, nuestra atención.[7] Y habría que ver qué hay de Cervantes, y qué hay de Calderón. La gran aventura civilizacional de los denostados jesuitas, y la Contra Reforma más ampliamente, nos dan de cualquier modo su contexto fundamental. Un hombre del sur, pues, un católico por su credo y sobre todo por su educación, por su *ethos*, su talante o su civilización, que fue a pensar y a morir, y a fecundar de paso al pensamiento del margen Norte y protestante de nuestra civilización Occidental, que se disponía ya a tomar el relevo de la Historia, como dirán precisamente ellos.

Como Eneas en Roma, pues, en Holanda, en Alemania o en Suecia, e incluso en Inglaterra Descartes es en cierto modo —en un modo muy moderno: el "nacional"— un extranjero. Así las cosas, el novísimo Occidente filosófico comparte con Roma y con la latinidad, de hecho, su *secundariedad* que dice Rémi Brague en *Europa, la vía romana*[8] en oposición a las veleidades del origen que han marcado tan significativa y, por qué no decirlo, tan brutal y tan trágicamente a ese margen que se estaba con-

[5] *Cf.* Juan Carlos Moreno Romo, coord., *Descartes vivo*. Barcelona, Anthropos, 2007.

[6] *Cf.* Redmond y Beuchot, *La lógica mexicana en el Siglo de Oro*. México, UNAM, 1985, pp. 241 y ss.

[7] *Cf.* Alfonso Reyes, "Ruiz de Alarcón y el teatro francés", en *Obras completas. VI*. México, FCE, 1957, pp. 413-425, y también Jean-Luc Nancy, *Ego sum*. París, Flammarion, 1979, p. 91. Mi traducción de este último libro apareció en 2007 bajo el sello de Anthropos.

[8] Rémi Brague, *Europa, la vía romana.* París, Éditions Criterion, 1992 / Madrid, Gredos, 1995.

virtiendo en centro, y que se han propagado luego, hay que advertirlo también, a los otros márgenes de nuestra civilización, como acertadamente lo ha expuesto, entre otros, don Leopoldo Zea, principal o más acabadamente, entiendo, en su *Discurso desde la marginación y la barbarie*.[9]

La escuela de Camerún, en Yaundé, por sólo dar un ejemplo, forma también parte de este laberinto, o cuando menos de este rompecabezas.[10] En esa África quieren, en efecto, frente a los alemanes que para no deberle nada a nadie se inventaron que todo se lo debíamos a los griegos (tras lo que se tenía que leer, nos explican el finado Philippe Lacoue-Labarthe y otra vez Jean-Luc Nancy, a *sus* griegos),[11] en esa África quieren ahora que todo se lo debamos a los egipcios, y a unos egipcios que desde luego son invento suyo, invento surgido —como esos incas de cerebros mejor irrigados de sangre y de oxígeno que los nuestros que me decía un filósofo peruano que por otra parte se reivindicaba él mismo indígena de sangre pura— de una marginación y de su consecuente irritación identitaria, y en el fondo de un resentimiento. —"¿No son estos hombres como ustedes?", preguntaba fray Antón de Montesinos en Santo Domingo, en el inicio de nuestra historia, o de nuestro propio encuentro con la historia mediterránea para ser un poco más precisos.

"Que lo que tan sólo a Spinoza debe Descartes, tan sólo a Spinoza lo deba Spinoza",[12] escribe un amigo de Spinoza —un holandés— a la entrada de *Los principios de la filosofía de Descartes*, y ya vamos viendo ahí cómo se le agrava al Norte su tentación de marcionismo, esa formidable y harto adolescente tentación de no deberle nada a nadie, y de ajustar de una buena vez por todas, e incluso "geométricamente" el Norte, el hasta entonces más o menos excluido margen norte de nuestra civilización, todas sus deudas con el pasado. Jacques Maritain nos lo había dicho ya con dura claridad y Richard Popkin nos lo recordó más recientemente, y a su manera lo confirman Samuel Huntington, y Richard Watson, quien extrañamente se empecina en hacer de Descartes un "protestante": que la filosofía moderna y el cisma de Occidente están profundamente vinculados y que no se entiende a ésta sin proyectarla en aquél.[13]

El norte de Europa quería el imperio de verdad, y no sólo el espejito brillante, el título pomposo pero irreal de "Sacro Imperio". Ésa era incluso una de las reivindica-

[9] Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie.* Barcelona, Anthropos, 1988.

[10] *Cf.* La conferencia del doctor Marcien Towa en el sitio del Parlamento de los Filósofos: http://www.parlement-des-philosophes.org/ordredumonde.htm

[11] *Cf.* Philippe Lacoue Labarthe y Jean-Luc Nancy, *El mito nazi*. Trad. y epílogo de Juan Carlos Moreno Romo. Barcelona, Anthropos, 2002.

[12] *Cf.* Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento / Principios de filosofía de Descartes / Pensamientos metafísicos*, Atilano Domínguez, ed. Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 34, 134 y 316 n. 143.

[13] *Cf.* Jacques Jacques, *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*. París, Plon, 1925; Richard H. Popkin, *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México, FCE, 1983 / The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza, University of California Press, Berkeley, 1979; Samuel P. Huntington, *El choque de las civilizaciones*. Barcelona, Paidós, 1997, y Richard Watson, *Descartes, el filósofo de la luz*. Barcelona, Ediciones B, 2003.

ciones de Lutero.[14] Y quería, además, como nuestros latinoamericanistas quieren para nosotros, una cultura propia que sustituyera a la cultura prestada. Ya no querían seguir pensando en latín, ni en francés tampoco. Y querían entonces su propia literatura y su propia filosofía, su propia historia.

Un gran viraje se operó así en nuestra civilización, y en nuestra filosofía, entre el momento en el que Leibniz proponía tímidamente que se fuera forjando como lengua filosófica al duro alemán,[15] y aquel en el que Heidegger declaraba, en esa especie de testamento filosófico que es la entrevista que le concedió (que buscó más bien que le hiciera) *Der Spiegel*, y en la que "cándidamente" declaró que sus amigos franceses le confesaban que cuando querían filosofar *de veras* se sentían obligados a hacerlo en alemán.[16]

Descartes y la hermenéutica. En su seminario de 1996 sobre la genealogía de lo dionisiaco Philippe Lacoue-Labarthe nos fue mostrando cómo, en el pensamiento alemán de la época del Romanticismo, el viejo Vaco era minuciosa y sistemáticamente reemplazado por Dionisos. En la breve lista que en *Verdad y método* nos da Gadamer de esos grandes textos del pasado en cuya interpretación podemos encontrar una verdad que de ninguna forma está al alcance del método se encuentra, entre alemanes y griegos, el cartesiano Leibniz, y está sin embargo ausente, con todos los latinos, el padre de la Modernidad.

¡Pero cómo iba a estar ahí, se nos replicará, precisamente ese enemigo de la tradición y de los textos que fue y que es Descartes! Todos recordamos que el filósofo que ya de niño, cuando oía decir que en tal libro estaba la solución a tal problema, prefería evitar el libro para no privarse del placer de resolver el problema por su propia cuenta, y que ya maduro argumentaba, como si hubiese leído "La biblioteca de Babel" o "El libro de Arena", que incluso si toda la ciencia estuviese en los libros sería más práctico, y desde luego más perfecto encontrarla por la vía directa de la ciencia, y del método, ambos preferibles, desde luego, a la mera erudición.

> Si el cartesianismo se ha mostrado en el orden inteligible un devastador tan salvaje del pasado —escribe, antes que Heidegger o Gadamer, Jacques Maritain—, es porque ha comenzado por desconocer, en el propio individuo, la esencial dependencia intrínseca de nuestro saber actual con respecto a nuestro pasado, que hace que nuestro establecimiento en la verdad, por vía humana, sea necesariamente y por su propia naturaleza una cosa extrañamente larga y laboriosa. De un modo general, ya se trate del pobre esfuerzo de cada uno, o de la obra común de las generaciones, el ángel cartesiano no sufre el tiempo más que como una coacción

[14] *Cf.* Martín Lutero, "A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del estado cristiano", en Humberto Martínez, ed., *Escritos reformistas de 1520*. México, SEP, 1988 (Col. Cien del Mundo), pp. 27-112.

[15] *Cf.* G. W. Leibniz, *L'harmonie des langues*. Presentación, trad. y notas de Marc Crépon. París, Seuil, 2000.

[16] *Cf.* Martin Heidegger, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*. Trad. de Jean Launay. Mercure de France, 1988, pp. 66-67.

> exterior, una violencia que repugna a su naturaleza; él no comprende el rol esencial del tiempo en la maduración del conocimiento humano.[17]

La pregunta que se impone, desde luego, es la de si Maritain y compañía no se estarán equivocando de enemigo. ¿Descartes el Lutero de la filosofía? ¿Descartes un "ángel"? ¿Descartes un "individuo" burgués, esa quimera? ¿Descartes en verdad sin tradición y sin aprendizaje, sin herencia y sin heredad?

Y en el contraste, por ejemplo, entre los libros escritos en primera persona por Descartes, en cuya persona se sienten presentes tanto su tradición como su muy amplia y muy rica comunidad, y los del solitario Fichte, por ejemplo, cuya escritura huraña carece casi de modales, me parece que se abre toda una veta para la investigación y para la reflexión que, si algún día logro liberarme de las interminables urgencias de la lucha por hacer algo que valga en mi harto desorganizada universidad provinciana, me gustaría poder explorar. Pero esa es otra lucha.

Descartes y la deconstrucción

En su libro sobre Descartes *Ego sum*, reivindicándolo en la estela del propio Heidegger, y sobre todo en la del Jacques Derrida de "Cogito e historia de la locura", que como sabemos lo reivindicó frente a la también simplificadora e injusta referencia de Foucault, Jean-Luc Nancy explora la carne, y la riquísima erudición que se encuentran enmascaradas en la escritura de Descartes.

Eslabón entre el pasado y la posteridad, el Descartes "deconstruido" por Nancy medita así, por ejemplo:

> Mientras que escribo me parece que soy visto por muchos otros, que leen por encima de mis hombros las palabras que traza la mano de un muerto, inmovilizado por la eternidad de la verdad en el instante de su inscripción: *dum scribo...*
>
> Extravago fuera del pensamiento para pensar la impresión de la figura en mi pensamiento —y es así como en efecto concibo lo que es la industria del pensamiento. Yo no recojo tan sólo el gesto de mi escritura, no sólo me veo escribiendo, no sólo tomo la figura de escritor, sino que también imagino todo mi cuerpo como una pluma [...] Es la verdad de esta escritura que escribo aquí, y que se traza en el aire de mi intelección en el instante mismo en el que lo hace sobre el texto de mi ciencia.[18]

Todos conocemos, o todos deberíamos conocer esa parábola del explorador del polo norte que relata Ortega en sus *Meditaciones del Quijote*, situada precisamente en esa falla y ese puente, en ese diálogo difícil entre nuestro Norte y nuestro Sur. Los profesores

[17] *Cf.* Jacques Maritain, *Trois réformateurs: Luther-Descartes-Rousseau*. París, Plon, 1925, p. 89.
[18] *Cf.* J.-L. Nancy, *op. cit.*, pp. 43 y 53.

alemanes son unos pedantes que ni siquiera saben hacer un curso, dice Ortega por ahí, y su manejo de la lengua desmerece frente a la muy natural pericia de los hombres del sol mediterráneo, que tienen para pulirla las deliciosas horas y los climas de terrazas y cafés, pero es de ellos, de los hombres encerrados entre gruesos volúmenes por los climas fríos —como Descartes en su estufa alemana, pero por harto más tiempo—, de quienes hay que aprender ahora, escribía más o menos, el rigor de la investigación filosófica. Y todos recordaremos lo que el abuelo de nuestro germanocentrismo decía de la claridad como la generosidad del filósofo.

Empero no se impuso, en la *koiné* filosófica, o en la filosofía continental, esa tan deseable generosidad que me recuerda la invitación que ayer nos hiciera aquí mismo el doctor Ambrosio Velasco para que habláramos, los académicos, los investigadores, los filósofos, de los problemas de la gente.

Vincent Descombes nos describe en su libro *Le même et l'autre* la manera en la que, entrado el siglo XX, en Francia se adoptaron o adaptaron la brumas alemanas, para cubrir con ellas una vuelta al régimen de la autoridad, y señala el seminario de Kojeve sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel como uno de sus teatros decisivos.[19] A la inversa de lo que nos enseña la primera regla del método, para el saber institucionalizado o reinstitucionalizado, para ese saber en cierto modo reaccionario que a la vez traiciona y hereda a la Luces, para ese saber, más de profesores que de intelectuales u hombres de cultura u *honnêtes hommes*, mientras más oscuro, mejor.

> Por mi parte —escribía el también ruso Alexandre Koyré— yo creo que la exhortación cartesiana, que el mensaje cartesiano no ha sido jamás tan actual como hoy. Hoy, es decir, en una época en la que el pensamiento humano, renegando de su valor y de su dignidad, se proclama simple manifestación de lo social, o incluso, simple función de la vida; en una época en la que, en un mundo que de nuevo se ha tornado incierto, vemos al hombre buscar a cualquier precio una nueva *certidumbre*, pagándola alegremente con su libertad, y con la de su propia razón; en una época de mito renaciente y de autoridades infalibles, nos hace falta más que nunca obedecer el mandato cartesiano que nos prohíbe *admitir como verdadero nada que no percibamos evidentemente como tal*; y permanecer fieles al mensaje cartesiano, que, proclamando el valor supremo de la razón, y de la verdad, nos prohíbe someternos a una autoridad cualquiera que no sea la de la razón, y la de la verdad.[20]

En un reciente congreso sobre la filosofía en lengua francesa, también frente al oscuro y pedantesco estilo profesoral de las filosofías nórdicas, y más específicamente germánicas, que se nos ha venido imponiendo en el propio sur (donde por ejemplo la prosa de Gaos ya no tiene el brillo de la de su maestro, y la del finado Leopoldo Zea, con todo respeto…), el filósofo francés André Compte-Sponville decide que es oportuno

[19] *Cf.* Vincent Descombes, *Le même et l'autre : quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. París, Les Éditions de Minuit / Cambridge University Press, 1979.

[20] *Cf.* Alexandre Koyré, *Entretiens sur Descartes*. Nueva York, Brentano's, 1944, p. 113.

hablarle a sus colegas de "*Le courage d'être clair*", del "valor de ser claro". "Uno tiene —les recuerda y nos recuerda ahí— la lengua que uno tiene, la historia que uno puede, pero la tradición que uno amerita",[21] y en seguida se remite él a su tradición, marcada por Montaigne, Descartes y Pascal, los más altos representantes, dice, de ese socratismo francés que nos habla o nos interpela en primera persona y se esfuerza, ante todo, por ocuparse del mandato délfico y socrático: "hay que conocerse uno mismo —nos recuerda que escribía Pascal—: incluso si ello no sirviese para encontrar la verdad, serviría por lo menos para regular la vida, y no hay nada más justo que eso".[22]

Piensa Compte-Sponville que en ninguna tradición filosófica el estilo es tan importante, y que en ninguna tradición literaria lo es asimismo el pensamiento que en la tradición francesa. Nuestros primos los franceses siempre creen que ellos son los únicos latinos, pero pase. Ortega subrayaba esto mucho antes, y no dejaba de ver lo mucho que teníamos que aprender de los rígidos profesores alemanes. ¿Investigar o filosofar? Acumular puntos o hacer cultura, cabría decir en esta hora. Pero el dilema es más profundo aún.

En un escrito reciente que Jean-Luc Marion me ha hecho el favor de confiarme,[23] el investigador francés enlista una serie de exigencias o de reglas para el estudio de la obra de Descartes, poco menos que intimidantes: no se valen, dice, en primer lugar, las afirmaciones que no se apoyen en textos precisos, y hasta ahí todo va bien; hay que evitar con todo rigor, continúa, los anacronismos, sirviéndose incluso el investigador de minuciosos índices automáticos; y hay que tomar en cuenta, afirma, la totalidad de los textos —y aquí se acuerda uno inevitablemente de ese diálogo entre Sócrates y Hegel imaginado por Kierkegaard que muchos de nosotros conocemos gracias a Ramón Xirau—;[24] pero no basta con eso, prosigue Marion: es preciso conocer también el contexto en el que pensaba Descartes, su pasado y su presente, los debates literarios y teológicos que seguramente le interesaron, y no nada más los de carácter científico; y afirma que no debemos ignorar tampoco a sus interlocutores menores, y etc., etc.

Y sin embargo no propone el investigador que ahoguemos la filosofía en la historia de la filosofía, y reconoce que el verdadero gran momento de la hermenéutica cartesiana es el de la lectura filosófica de la misma: ninguna historia de la filosofía podría dispensarse, escribe, del valor de verdad *hic et nunc* de la filosofía de Descartes. "La erudición sin el concepto es ciega, afirma, del mismo modo que el concepto sin erudición está vacío".

[21] *Cf.* André Comte-Sponville, "Lo courage d'être clair", en Jean-François Mattéi (sous la direction de), *Philosopher en français*. París, PUF, 2001, pp. 421-429; la cita es de la p. 421.

[22] Pensamiento 72 en el orden de Lafuma.

[23] *Cf.* Jean-Luc Marion, "Descartes, état de la question", en *idem* (sous la direction de), *Descartes*, París, Bayard, 2007. La versión española de este texto (a cargo de mis colaboradores Francisco de Jesús Ángeles Cerón y Juan Granados V.) se puede buscar en las *Memorias del II Simposio Internacional de Estudios Cruzados sobre la Modernidad: Descartes y Nuestra Modernidad* (Universidad Autónoma de Querétaro, septiembre de 2007).

[24] *Cf.* Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*. 10a. ed. México, UNAM, 1987, p. 334.

Y aquí podemos volver a la comunicación de Compte-Sponville: si pensar es útil para vivir, advierte éste, el pensamiento debe dirigirse a todos. "La filosofía no es en primer lugar una profesión; es una dimensión de la existencia humana, es decir de la civilización".[25]

> Si el buen sentido es la mejor repartida de las cosas del mundo, como dirá Descartes parafraseando a Montaigne —lo cual a Marion, y a José de Teresa también,[26] les parece embarazoso o problemático—, ningún pensamiento debería, sin ser despreciable —prosigue Compte-Sponville—, fundarse en el desprecio de aquellos que no lo comprendiesen. Esta convicción —escribe—, que me guía, que trato de respetar, me ha valido en mi medio un determinado número de ataques o de de risas. Los más gentiles me han colocado en la categoría de los vulgarizadores. Se los agradezco mucho. Dirigirse al gran público, para mí, no es derogar, no es vulgarizar. Es permanecer fiel a Montaigne, a Descartes, a Pascal. Es permanecer fiel a la humanidad. El estilo —y en primer lugar la claridad del estilo— es también —afirma— una cuestión de ética.[27]

Esos baluartes de la tradición filosófica francesa, observa Comte-Sponville, no necesitan ser oscuros. Ellos corren generosamente el riesgo de la claridad. "¿Simples? —escribe—, hay que verlo. Quien se ocupa un poco de su pensamiento descubre muy pronto su complejidad, su dificultad, la extrema sutileza de la que son capaces... Éstos son unos filósofos del buen sentido, si se quiere, es decir de la razón común (¿hay otra?) o de la verdad ordinaria. Ellos desconfían del delirio especulativo, y tienen razón. No se toman por Dios, y ni siquiera por el espíritu o el pensamiento; se conforman con ser ellos mismos".[28]

Y cita, y cerremos con eso, la siguiente observación del Nietzsche de *Humano demasiado humano*: "La desgracia de los escritores penetrantes y claros es que se los toma por superficiales, y que, en consecuencia, no se toma uno con ellos ningún esfuerzo; y la ventaja de los escritores obscuros es que su lector se extenúa en ellos y les atribuye el placer que le causa su propia diligencia".[29]

[25] *Cf.* A. Comte-Sponville, "Lo courage d'être clair", en J.-F. Mattéi, *op. cit*., p. 425.

[26] *Cf.* José de Teresa, *Pruebas cartesianas*. México, UAM / Plaza y Valdés, 2002.

[27] *Cf.* A. Comte-Sponville, "Lo courage d'être clair", en J.-F. Mattéi, *op. cit*., p. 426, y en lo que respecta a Montaigne: *Essais* II, 17.

[28] *Cf. Ibid*., p. 428.

[29] Friedrich Nietzsche, "Del alma de los artistas y de los escritores", I, aforismo 181, en *Humano demasiado humano: un libro para espíritus libres*. Trad. de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid, Akal, 1996.



La reflexión cartesiana sobre las pasiones

Carmen SILVA

Introducción

Este trabajo es mi primera aproximación a la reflexión cartesiana sobre las pasiones; creo que esta obra de Descartes dedicada al tema tiene dos objetivos distinguibles o separables para efectos de la presentación de la obra a saber: la propuesta científica y revolucionaria del autor en su tratamiento de las pasiones y el segundo es el de proponer una ética. Me abocaré exclusivamente al primero, por ello, considero este ensayo como una primera parte o una primera versión de la obra cartesiana aquí estudiada; espero en un segundo momento escribir la segunda parte, que como decía anteriormente versa sobre la ética cartesiana.

Por lo dicho líneas arriba, en este ensayo propongo una lectura del *Tratado de las pasiones del alma* como una investigación científica,[1] el mismo Descartes lo afirma al final del "Prefacio" a la obra; parto de esa intención y lo explico con sus propias palabras y razones. Igualmente, siguiendo esta idea, expondremos su objeto de estudio: la naturaleza, definición, y clasificación de las pasiones del alma.

Ahora bien, si hablamos de un estudio científico de las pasiones es necesario definir cuál es su método de investigación; sobre ello el filósofo no dice nada en concreto en esta obra, quizá porque tiene muy presente el método que propuso en el *Discurso*. Suponemos entonces que el método es ése y así tenemos los elementos esenciales que conforman una investigación científica. Como marco teórico, incluiremos tanto su *dualismo sustancial* como los *espíritus animales*, que el autor retoma de trabajos previos; además, tomaremos en cuenta otro elemento fundamental del mismo que es el mecanicismo, el cual le permitirá desde su punto de vista reflexionar sobre las pasiones como físico, médico o fisiólogo.

[1] Lo que entiendo aquí como investigación científica de las pasiones *no* significa que Descartes pretenda dar de ellas una explicación en términos de certeza, más bien lo que quiero resaltar es la *intención* de aproximarse al tema en una forma completamente nueva, a saber: desde la perspectiva fisiológica y la mecanicista; incluso creo que su dualismo sustancial y su propia concepción del alma como inmortal indican cambios muy grandes en relación con el tratamiento del tema, tanto en los antiguos como en Descartes.

Finalmente, la perspectiva cartesiana también nos ofrece una explicación de la utilidad de las pasiones y una descripción de los signos exteriores de las mismas. Para concluir, expondremos la reflexión del autor sobre la posibilidad de controlarlas.

Antes de ello, haremos una breve presentación del contexto en el que se inscribe la filosofía cartesiana, y una introducción a la obra motivo de este ensayo, donde hablaremos sobre la perspectiva científica de la misma.

Descartes y su contexto

Descartes es considerado por muchos historiadores como el padre de la modernidad (siglo XVII), periodo filosófico que tenía como proyecto elaborar una nueva filosofía natural, alternativa a la aristotélico-tomista; esto es lo que hoy llamamos *física clásica*, a la que se abocaron principalmente: Galileo, Descartes y Newton; el tercero fue quien finalmente estableció la nueva filosofía natural como le llamaban entonces. Éste fue, a grandes rasgos, el proyecto prioritario y definitorio de los filósofos del siglo XVII con Descartes como uno de los capitanes del barco insignia.

Además, el pensamiento moderno es contemporáneo de lo que en la historia de la ciencia se conoce como la Revolución científica, por ello, es importante aclarar que el cambio se dio tanto en la astronomía como en la física o dinámica, la óptica, la química y la geometría; incluso varios de los representantes de este movimiento pensaban que también era necesario un cambio radical en la medicina.

En otras palabras, para comprender las razones de por qué Descartes propone una perspectiva tan revolucionaria para abordar un tema clásico como el de las pasiones del alma, es importante recordar, en primer lugar, que el pensamiento moderno tenía como uno de sus objetivos el proponer una nueva filosofía alternativa al aristotelismo, pues desde su perspectiva esta filosofía había perdido todo poder explicativo.

Igualmente, otra lanza contra el aristotelismo era su crítica a las explicaciones teleológicas, las cuales intentarán evitar a toda costa; al final descubrirán que esto es posible en la dinámica, la astronomía y otras áreas de investigación similares; pero tendrán dificultades en la química, medicina y las ciencias de la vida como las llamamos hoy, igualmente con la explicación del magnetismo e inclusive con la de la gravitación; esto es así porque el modelo explicativo que proponen frente a la teleología es el mecanicismo, y este modelo, como cualquier otro, tiene sus límites explicativos.

El segundo gran reto que tenían que enfrentar los modernos era el escepticismo pirrónico o radical, el cual intentaron superar al igual que el aristotelismo, que representaba, para ellos, el lado opuesto del escepticismo, que era el dogmatismo. Total que los modernos debían de evitar tanto el escepticismo pirrónico como el dogmatismo en general y el aristotelismo en particular. Tanto contra uno como contra el otro, proponen un nuevo método contrario al silogismo aristotélico; en esta búsqueda Francis Bacon propone un método empírico y Descartes uno matemático.

Por último, el tercer rasgo característico del pensamiento moderno fue que también desconfiaban de las explicaciones hermético-mágicas, propias del Renacimiento, que intentaron superar al igual que el aristotelismo.

Esta empresa titánica fue posible gracias a una nueva actitud, al cambio profundo de mentalidad que sufrieron los europeos, resultado de una diversidad de factores que no explicaré aquí, lo que sí diré es que los modernos eran revolucionarios, rebeldes, creían en sí mismos y, por ello, decidieron medir sus fuerzas con el Goliat de la filosofía occidental que era Aristóteles. Además, dudaron de lo que se encontraba escrito en los libros; ellos querían escribir de nuevo la filosofía y, para ello, confiaron en sus propias facultades, en un nuevo método y en la necesidad de aproximarse por sí mismos al gran Libro de la naturaleza.[2]

Introducción a la obra: importancia del Tratado de las pasiones *dentro de la filosofía cartesiana*

Las pasiones, al ser la última obra publicada por el autor, tiene varias características interesantes, específicas y peculiares. Esta obra recopila o toma en consideración un conjunto de ideas, tesis e hipótesis propios de su filosofía enunciadas y propuestas en uno o varios de sus escritos, como por ejemplo: el dualismo mente-cuerpo, los espíritus animales, el mecanicismo, el método de investigación y, finalmente, la actitud de ruptura con el aristotelismo que acompaño a toda su obra.

Esto nos muestra dos cuestiones importantes: 1) Que la filosofía cartesiana es un sistema filosófico, en el sentido estricto de la palabra. 2) Que su búsqueda de ruptura con la tradición significó, en gran medida, proponer una forma completamente nueva de abordar los problemas a los que se enfrentaba. En otras palabras, si enlazamos las dos cuestiones arriba comentadas, el resultado es un nuevo sistema del saber con su propia metodología, metafísica, teoría del conocimiento y filosofía natural. Todas y cada una de las obras cartesianas anteriores al *Tratado* que estamos comentando responden a las cuestiones que ya hemos mencionado. Ahora bien, en este nuevo panorama del saber hasta aquí expuesto encontramos una pieza más que permite continuar el lienzo iniciado y concluirlo, y este tema faltante son las pasiones del alma, en cuyo *Tratado* se desarrollan nuevas perspectivas al igual que algunas esbozadas y comentadas en sus obras anteriores.

Como dijimos líneas arriba, el *Tratado de las pasiones del alma*[3] es la última obra que publica Descartes en vida, se imprime en 1649, el filósofo muere en Estocolmo, el

[2] René Descartes, *Discurso del método* y *Meditaciones metafísicas*. Trad., pról. y notas de Manuel García Morente. Madrid, Espasa-Calpe, 1975, (Col. Austral), p. 34. Al final de la Primera parte del *Discurso* afirma: "abandoné del todo el estudio de las letras, y resuelto a no buscar otra ciencia que la que hallase en mí mismo o en el gran Libro del mundo".

[3] El *Tratado* tiene como título de las pasiones del alma, sin embargo, en el desarrollo del mismo hablará primero de las del cuerpo y después de las del alma. Claramente el artículo CXXXVII se refiere a las del cuerpo, en cambio el CXXXIX a las del alma.

11 de febrero de 1650. El *Tratado* fue expresamente escrito para la reina Elizabeth de Suecia, según la segunda respuesta de Descartes a un corresponsal anónimo con fecha 4 de diciembre de 1648, en el extraño prefacio a la obra; en una parte de esa carta, el filósofo le comunica a su corresponsal que: "[el *Tratado*] no la he compuesto sino para que sea leído por una princesa, cuyo espíritu está tan por encima de lo común que concibe sin trabajo lo que parece más difícil a nuestros doctores, [por ello] no me he detenido a explicar lo que creía que era nuevo".[4]

Estructura del Tratado

El *Tratado*… está conformado de tres partes, cada una de las cuales se compone y divide en una serie de artículos; tanto por el tema como por la estructura parece que nos encontramos con un *Tratado* más en torno al tópico, pero nada más alejado de la verdad pues, como dice el mismo autor en el artículo I de la obra:

> No hay nada en que se muestre mejor hasta qué punto las ciencias de los antiguos son defectuosas que en lo que escriben sobre las pasiones. Pues aunque se trata de una materia cuyo conocimiento siempre se ha buscado, y aunque no parezca de las más difíciles, porque, por sentirlas cada cual en sí mismo, no hay que tomar de fuera ninguna observación para descubrir su naturaleza, no obstante, lo que los antiguos han enseñado es tan poca cosa y, en su mayor parte, tan poco digna de crédito, que *no puedo tener la esperanza de acercarme a la verdad más que alejándome de los caminos que ellos siguieron. Por esto me veré obligado a escribir aquí como si se tratara de una materia que nadie antes que yo hubiera tocado*.[5]

La perspectiva científica

Varias son las cuestiones que llaman la atención de la perspectiva cartesiana sobre las pasiones, por ejemplo:

Contra los antiguos. Primero: tiene relación con el pasaje anteriormente citado, en el que Descartes, de inicio, hace una declaración de principios o, más coloquialmente, afirma que su reflexión sobre el tema, su análisis, será completamente nuevo y revolucionario, ya que, como él mismo afirmó en el pasaje, primero: "No hay nada en que se muestre mejor hasta qué punto las ciencias de los antiguos son defectuosas que en lo que escriben sobre las pasiones". Segundo: "lo que los antiguos han enseñado es tan poca cosa y en su mayor parte tan poco digna de crédito". Tercero: "no puedo tener la esperanza de acercarme a la verdad más que alejándome de los caminos que

[4] René Descartes, "Prefacio", en *Discurso del método y Tratado de las pasiones.* Introd. de Miguel Ángel Granada. Trad. y notas de Eugenio Frutos. Barcelona, RBA, 1994.

[5] *Ibid*., I, I. (Las cursivas son mías.)

ellos siguieron”.[6] En fin, uno de los rasgos más relevantes de la reflexión cartesiana sobre las pasiones será su visión revolucionaria e innovadora, la cual no es un mero proyecto o declaración de intenciones, será en realidad uno de los rasgos notables de esta su última obra.

Estudio científico. Un ejemplo claro de lo que el autor entiende por una perspectiva completamente diferente de la de los antiguos es su intención de hacer de las pasiones un estudio científico. En sus propias palabras: “mi propósito no ha sido explicar las pasiones como orador, ni tampoco como moralista, sino *sólo como físico*”.[7]

El objeto de estudio

Si el filósofo ha afirmado que hará una investigación científica de las pasiones, lo esperado es que exponga una definición de ellas como su objeto de estudio. En primer lugar veremos cómo el filósofo francés aclara que las pasiones de las que hablará no son las pasiones en general, sino las pasiones del alma, por ello el título de la obra. Veremos a continuación un pasaje en el que el autor define qué entiende por pasiones del alma; a esto le llamo definición del objeto de estudio, que encontramos claramente expresada en un fragmento del artículo XXV de la “Parte I”:

> [...] aunque todas nuestras percepciones, tanto las que se refieren a los objetos exteriores como las que se refieren a las diversas afecciones de nuestro cuerpo, sean verdaderamente pasiones respecto de nuestra alma, cuando se toma esta palabra en su significación más general, sin embargo, se tiene costumbre de restringirla para significar sólo las que se refieren al alma misma. Y estas últimas son únicamente las que yo trato de explicar aquí bajo el nombre de pasiones del alma.[8]

Esperamos que esto último quede más claro cuando pasemos a la clasificación de las pasiones del alma y la diferencia de éstas con los otros tipos de pensamientos, a saber: percepciones, pasiones y voliciones.

Marco teórico

Dualismo sustancial: un tema notable de esta obra, aparentemente simple pero infinitamente compleja y difícil, es su relación con otras de sus grandes obras y las teorías que desarrolló en ellas. En este inciso me refiero específicamente a un tema clásico y

[6] *Idem*.

[7] *Ibid*., “Prefacio“. (Las cursivas son mías.) En la traducción al castellano que manejo dice “físico”, pero creo que es más acertado decir: médico o fisiólogo, como me lo comentó gentilmente el profesor Margot en las Jornadas Cartesianas.

[8] *Ibid*., I, XXV.

complejo de la metafísica de Descartes, que es el del dualismo sustancial. Según mi lectura, parece que el filósofo francés en este trabajo tiene como punto de partida tanto al dualismo sustancial como la relación entre ambos, en particular, la relación mente-cuerpo; en otras palabras: la reflexión cartesiana sobre las pasiones se desarrolla dentro de su distinción metafísica fundamental (que es la del dualismo sustancial), la cual, en términos más específicos en relación con el hombre, se conoce como la relación alma-cuerpo. Un claro ejemplo de esto lo encontramos en la Parte I, artículo II de *Las pasiones*, en el que afirma "que no hay ningún sujeto que actúe más inmediatamente sobre nuestra alma que el cuerpo al que está unida".

Espíritus animales: un concepto central en la explicación cartesiana de las pasiones, que igualmente encontramos en el *Discurso del método*, en el *Tratado del hombre* y en la *Descripción del cuerpo humano*,[9] es el de *espíritus animales*; este concepto aparece frecuentemente en *Las pasiones*. Con la intención de entender qué significa, cito a continuación un fragmento del artículo X de la "Primera parte" titulado: "Cómo se producen en el cerebro los espíritus animales". Descartes afirma:

> [...] estas partes de la sangre más sutiles son las que componen los espíritus animales. Y no tienen necesidad para ello de experimentar ningún nuevo cambio en el cerebro... Porque lo que yo llamo aquí "espíritus" no son sino cuerpos, y no tienen otra propiedad que la de ser cuerpos muy pequeños y la de moverse muy de prisa...[10] no se detienen en parte alguna, y que, a medida que entran unos en las cavidades del cerebro, salen otros por los poros que hay en una sustancia, los cuales los conducen a los nervios, y de allí a los músculos, por medio de los cuales mueven a los cuerpos de todas las diversas formas que pueden ser movidos.[11]

Mecanicismo: el tercer elemento central que forma parte del marco teórico de esta obra cartesiana, y por tanto, de su tratamiento de las pasiones humanas, es la aplicación de la perspectiva *mecanicista*[12] en su explicación del tema; por supuesto que, al igual que en la dinámica o explicación del movimiento de los cuerpos materiales, aquí también la aplicación de la perspectiva mecanicista hará de ésta una reflexión muy revolucionaria y con mayores posibilidades explicativas que las de los aristotélicos y los antiguos, que era la intención cartesiana inicial. Una de las imágenes y metáforas más recurrentes de esta perspectiva era la del universo, al igual que el cuerpo, como

[9] John Cottingham, *Descartes*. Coordinadora de la traducción Laura Benítez Grobet. México, UNAM, FFL, p. 166.

[10] Es notable cómo este concepto de espíritus animales podría considerarse como paralelo al de corpúsculos o átomos, que eran muy importantes para la nueva concepción de la materia dentro de la perspectiva mecanicista; los espíritus animales son el concepto mecanicista equivalente cuando hablamos del cuerpo humano desde la perspectiva mecanicista.

[11] R. Descartes, *Tratado*..., I, X, p. 88.

[12] El mecanicismo era la hipótesis explicativa más importante y de uso generalizado entre los filósofos naturales del siglo XVII, quienes intentaban encontrar y proponer una explicación alternativa y veraz de los fenómenos naturales a la aristotélico-tomista.

máquina. Sobre esto último encontramos un comentario del filósofo, en el artículo VII de la "Parte I" del *Tratado*..., qué dice: "Para hacer esto más inteligible, explicaré aquí en pocas palabras cómo está compuesta la *máquina* de nuestro *cuerpo*. No hay ya nadie que no sepa que tenemos un corazón, un cerebro, un estómago, músculos, nervios, arterias, venas y otras cosas semejantes".[13]

Medicina: otro elemento interesante de la perspectiva cartesiana sobre el tema es la relación entre éste y *la medicina*, cuestión también muy revolucionaria pues difícilmente los antiguos, como él los llama, trataron el tema desde este ángulo y mucho menos bajo la influencia de otro revolucionario como lo fue Harvey, quien es considerado el padre de la fisiología moderna, pues descubrió la forma en que circulaba la sangre; veamos el pasaje en cuestión:[14]

> Los que han oído hablar, por poco que sea, de la medicina, saben, además, cómo está compuesto el corazón, y cómo toda la sangre de las venas puede pasar a su lado derecho y, de allí, a los pulmones por el canal que se llama vena arteriosa, y volver, después del pulmón al lado izquierdo del corazón por el canal llamado arteria venosa, y, en fin, pasar por allí a la gran arteria, cuyas ramas se extienden por todo el cuerpo. Todos aquellos a quienes no ha cegado por completo la autoridad de los antiguos, y han querido abrir los ojos para examinar la opinión de Harvey sobre la circulación de la sangre, no tienen duda [de su explicación] [...] de suerte que estas dos cavidades [derecha e izquierda] son como esclusas por cada una de las cuales pasa toda la sangre a cada vuelta que da por el cuerpo. Se sabe, además, que todos los movimientos de los miembros dependen de los músculos; y que los músculos se oponen unos a otros de tal forma que cuando uno de ellos se contrae, hace que se estire al mismo tiempo el músculo… Se sabe finalmente, que todos estos movimientos de los músculos, como igualmente todos los sentidos, dependen de los nervios, que son como delgados hilos o pequeños tubos que van a parar, todos, al cerebro, y contienen como él, una especie de aire o viento muy sutil, que se llama espíritus animales.[15]

El método

Como Descartes no dice nada explícitamente en esta obra en relación con el método que piensa emplear para hacer una investigación científica sobre las pasiones del alma, y como en ésta, que es su última obra, encontramos muchas ideas y tesis centrales de sus obras anteriores, por qué no pensar que el método que aquí emplea para su investigación como físico es el mismo método que expuso en el *Discurso*, que a su vez es la Introducción a tres de sus trabajos más relevantes, a saber: la *Dióptrica*, los *Meteoros*

[13] R. Descartes, *ibid.,* I, VII. (Las cursivas son mías.)

[14] El cual es una continuación del anterior.

[15] *Idem.* Como dice el traductor de la edición al castellano con la que trabajo este tema de la circulación, Descartes ya lo mencionó en el *Discurso*, "Parte V", y en esa obra le llamó arteria pulmonar.

y la *Geometría*. Estos trabajos científicos, que, como el mismo autor afirma, fueron el resultado de la aplicación del método que propone en la "Segunda parte" de dicha obra, el cual expresa en un lenguaje claro y sencillo, se componen de cuatro reglas que son las siguientes (expondremos de ellas lo que consideramos más relevante):

> [...] no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda.
>
> [...] segundo, dividir cada una de las dificultades que examinaré, en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución.
>
> [...] tercero, conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente.
>
> Y el último, hacer en todos unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada.[16]

Pensamos que los elementos metodológicos clave, en la obra motivo de este ensayo, son principalmente: las distinciones y clasificaciones, por ello, en los siguientes incisos hablaremos primero de la distinción fundamental entre alma y cuerpo, la cual es importante tanto para la filosofía cartesiana en general, como para el tema específico de las pasiones. En segundo lugar, de la clasificación de las pasiones y la distinción que Descartes propone entre las del cuerpo y las del alma.

La distinción entre cuerpo y alma

Una parte fundamental de la reflexión cartesiana sobre las pasiones es la distinción entre cuerpo y alma, por ello afirma: "no hay ningún sujeto que actúe más inmediatamente sobre nuestra alma que el cuerpo al que está unida [...] no hay mejor camino para llegar al conocimiento de nuestras pasiones que examinar la diferencia que hay entre el alma y el cuerpo, a fin de conocer a cuál de las dos se deben atribuir las funciones que se dan en nosotros".[17]

Descartes, siendo fiel a su método expuesto en el *Discurso*, lo aplica aquí para explicar las pasiones del alma y, por ello, propone de entrada distinguir el alma del cuerpo;

[16] R. Descartes, *Discurso...*, II. En líneas *inmediatas* Descartes nos indica cuál es el origen de estas reglas y lo expresa así: "Estas largas series de trabadas razones muy plausibles y fáciles, que los geómetras acostumbran a emplear, para llegar a sus más difíciles demostraciones, habíanme dado ocasión de imaginar que todas las cosas, de que el hombre puede adquirir conocimiento, se siguen unas de otras en igual manera, y que, sólo abstenerse de admitir como verdadera una que no lo sea y guardar siempre el orden necesario para deducirlas unas de otras, no puede haber ninguna, por lejos que se halle situada o por oculta que esté, que no se llegue a alcanzar a descubrir".

[17] R. Descartes, *Tratado...*, I, II.

ahora bien, como el cuerpo es por definición movimiento, dedica varios artículos de la primera parte a explicar la causa o explicación del movimiento en el cuerpo para evitar “el error más común que es el creer que el alma mueve al cuerpo” y también que ella es la explicación del calor o vida.[18] Descartes propone una explicación alternativa a la más generalizada y que por supuesto considera correcta, y es la de que la causa del movimiento y el calor de los cuerpos son los *espíritus animales*.[19] También afirma que “mientras vivimos, hay un calor continuo en nuestro corazón, que es una especie de fuego que la sangre de las venas mantienen en él, y que este fuego es el principio corporal de todos los movimientos de nuestros miembros”.[20]

Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza del alma? El filósofo responde a esta pregunta en *Las pasiones*, en un artículo de la “Primera parte” titulado “Cuáles son las funciones[21] del alma”, en el que afirma lo siguiente:

> Después de haber considerado de esta manera todas las funciones que pertenecen al cuerpo solo, es fácil darse cuenta de que no queda nada en nosotros que debamos atribuir a nuestra alma sino nuestros pensamientos, que son principalmente de dos géneros, a saber: unos son acciones y otros son pasiones del alma. Las que llamo acciones suyas son todas voliciones, porque experimentamos que vienen directamente de nuestra alma y no parecen depender más que de ella. Como por el contrario, se pueden llamar pasiones suyas todas las clases de percepciones o conocimientos que se dan en nosotros, porque frecuentemente no es nuestra alma quien las hace tales y como son, y porque siempre las recibe de las cosas representadas por ellos.[22]

Otra característica importante del alma y que la distingue totalmente del cuerpo es la conciencia, pues sobre este tema particular de las pasiones el alma se da cuenta o es consciente de las necesidades o padecimientos del cuerpo.

Ahora bien, un asunto de suma importancia, derivado de la distinción alma-cuerpo, es el de la relación entre ambos, sobre ello, el filósofo dice lo siguiente en esta obra: “examinando la cuestión con cuidado, me parece haber reconocido con evidencia que la parte del cuerpo en la que el alma ejerce más particularmente sus funciones no es de ningún modo el corazón, ni tampoco el cerebro, sino sólo la más interna de las partes, que es una cierta glándula muy pequeña situada en medio de la sustancia”.[23]

[18] *Ibid*., I, V.

[19] *Ibid*., I, VII.

[20] *Ibid*., I, VIII.

[21] El que Descartes en las *Pasiones* se pregunte por la función del alma, nos indica un giro importante entre esta obra y las *Meditaciones*, pues, en la primera, la perspectiva y finalidad es una explicación de las pasiones del alma desde una perspectiva fisiológica, como ya lo hemos mencionado, en la segunda, en cambio, el objetivo es responder a la pregunta de cuál es la naturaleza del alma desde la perspectiva metafísica.

[22] *Ibid*., I, XVII.

[23] *Ibid*., I, XXXI.

En este pasaje, el filósofo hace referencia a la glándula pineal que, desde su perspectiva, es el elemento que explica la relación entre la mente y el cuerpo.

Clasificación de las pasiones

En primer lugar, el autor habla de pasiones del alma para distinguirlas de las otras sensaciones que, o bien son causadas por los objetos externos en nosotros, como los colores, olores y sonidos, o del propio cuerpo, como la de sed, el hambre, el frío o el calor.[24] Además, existe otro tipo de pensamiento que también le preocupa distinguir de las pasiones y son las voliciones, pues éstas son acciones y son causadas por el alma misma; en cambio, las pasiones se deben a los espíritus animales. Para evitar confundir las pasiones del alma con los dos tipos de sensaciones arriba mencionadas y de las voliciones, el autor propone lo siguiente: "se les puede llamar aún mejor *emociones del alma*, no sólo porque este término puede atribuírsele a todos los cambios que ocurren en ella, es decir, a todos los diversos pensamientos que le vienen, sino particularmente porque de *todas las clases de pensamientos que puede tener, no hay otros que la agiten y la conmuevan tanto como lo hacen las pasiones*".[25]

Una vez que logró trazar la diferencia entre sensaciones, voliciones y pasiones del alma, pasa Descartes a la *clasificación* de las últimas, que es la siguiente: primitivas o simples y derivadas o complejas, cuestión que es el punto de arranque de la "Segunda parte" de la obra; en palabras del autor, la clasificación es la siguiente:

> [...] el número de las simples y primitivas no es muy grande. Pues revisando todas las que he enumerado, se puede fácilmente advertir que no hay más que seis que lo sean a saber: *la admiración, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza*. Y todas las demás están compuestas de algunas de estas seis o son especies suyas. Por lo cual, para que su multitud no agobie a los lectores, trataré aquí separadamente de las seis primitivas; y después haré ver de qué modo todas las demás tienen en ella su origen.[26]

Sobre cada una de las pasiones primitivas, Descartes dará una *definición* y explicación de su causa. Veamos la que ofrece de la primera pasión primitiva que es la de la admiración:

> La admiración es una sorpresa súbita del alma, que hace que se incline a tomar en consideración los objetos que le parecen raros y extraordinarios. Así, es producida, primero por la impresión, en el cerebro, que representa al objeto como raro y, en consecuencia, como digno de ser tomado en consideración; después a continuación, viene el movimiento de los espíritus, que quedan dispuestos por

[24] *Ibid*., I, XXIX.
[25] *Ibid*., I, XXVIII. (Las cursivas son mías.)
[26] *Ibid*., II, LXIX.

> esta impresión a tender con más fuerza hacia el lugar del cerebro en que se da, para fortificarla y conservarla en él; cómo, asimismo, quedan dispuestos los espíritus para pasar a los músculos que sirven para mantener a los órganos de los sentidos en la misma situación en que se hallan, para que sea la impresión mantenida por ellos, si son ellos quienes la han formado.[27]

En la "Primera parte" del pasaje arriba citado encontramos la definición de la admiración; en la segunda, su explicación o causa.

Utilidad de las pasiones

Otro rasgo que me parece muy novedoso y, por tanto, con toda la intención de romper con explicaciones aristotélico-tomistas es la pregunta cartesiana en este *Tratado*, "sobre *la utilidad de las pasiones*". Esta pregunta se plantea en la "Segunda parte"; veamos un breve pasaje donde responde a la pregunta. La respuesta se encuentra en el artículo LXXIV de la Parte II, que Descartes titula: "Para qué sirven y en qué dañan todas las pasiones", el artículo contiene las siguientes ideas: *Ahora bien, es fácil conocer, por lo dicho, que la utilidad de las pasiones sólo consiste en fortificar y hacer que duren en el alma los pensamientos, y que se borrarían sin esto fácilmente. Como también, todo el mal que pueden causar consiste en que fortifican y conservan estos pensamientos más de lo necesario, o bien, en que conservan y fortifican otros en los que no es bueno detenerse*.[28]

Un ejemplo interesante y claro de la utilidad de las pasiones lo encontramos en el artículo LXXV de la "Segunda parte", titulado: "Para qué sirve particularmente la admiración", veamos:

> Y puede decirse en particular de la admiración que es útil porque hace que aprendamos y retengamos en nuestra memoria las cosas antes ignoradas. Porque admiramos lo que nos parece raro y extraordinario; y nada puede parecernos tal sino porque lo ignorábamos antes, o también por ser diferente de lo que sabíamos; porque esta diferencia es lo que hace que se llame extraordinario [...] manifestamos admiración [...] sólo por las que parecen raras. Y vemos también que los que no tienen ninguna inclinación natural a esta pasión son ordinariamente muy ignorantes.[29]

Otra razón muy sugerente sobre la utilidad de las pasiones es la que afirma que ellas tienen la función de proteger al cuerpo, en otras palabras, son fundamentales para su conservación. Sobre este tema habla extensamente en el artículo CXXXVII de la Parte antes mencionada, el nombre del artículo es muy claro pues es el siguiente:

[27] *Ibid*., II, LXX.
[28] *Ibid*., II, LXXIV.
[29] *Ibid*., II, LXXV.

"Del uso de las cinco pasiones explicadas en cuanto se refieren al cuerpo", en el que dice lo siguiente:

> Después de haber dado las definiciones del amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza, y de haber tratado de los movimientos corporales que las causan o acompañan, sólo tenemos que considerar ya su uso. Respecto de lo cual, se refieren todas al cuerpo, y *no le son dadas al alma sino en cuanto le está unida, de modo que su uso natural es el de incitar al alma a consentir y contribuir a los actos que puedan servir para conservar el cuerpo o para perfeccionarlo de algún modo*.[30]

Siguiendo con el espíritu científico, el autor nos habla de los principales signos exteriores de las pasiones, que son los siguientes: los movimientos de los ojos, del rostro, cambios de color de la piel, los temblores, la languidez, el pasmo, la risa, lágrimas, suspiros y gemidos.[31]

Por último, como las pasiones son independientes de la voluntad, no podemos modificarlas o evitarlas, lo único que podemos hacer es actuar indirectamente sobre ellas, acerca de esto dice el autor:

> Tampoco pueden nuestras pasiones ser producidas o suprimidas por la acción de la voluntad; pero pueden serlo *indirectamente* por la representación de las cosas que van habitualmente unidas a las pasiones que queremos tener y que son contrarias a las que queremos reprimir. Así, para excitar en sí mismo el valor y quitar el miedo, no basta con quererlo, sino que es preciso considerar las razones, los objetos o los ejemplos que persuadan de que el peligro es grande, que hay siempre mayor seguridad en la defensa que en la huida, que se conseguirá la gloria y se tendrá la alegría de haber vencido, mientras que si se huye, sólo puede esperarse el pesar y la vergüenza de haberlo hecho, y otras cosas semejantes.[32]

[30] *Ibid*., II, CXXXVII. (Las cursivas son mías.)
[31] *Cf. ibid*., II, CXIII.
[32] *Ibid*., II, XLV. (Las cursivas son mías.)

Descartes' Lonely Hearts Club Band: otra mirada al solipsismo cartesiano[1]

Leonel TOLEDO MARÍN

Descartes no era un solipsista y no quería convencernos de tal tesis,[2] siempre que toca algún argumento que podría llevarnos a tal conclusión, lo hace en términos de posibilidad. Lo que haré a continuación, entonces, será revisar algunos pasajes de las *Meditaciones* cartesianas que dejan asomar algún indicio que apoyaría tal propuesta.[3] Me gustaría aquí hacer una distinción que creo que es útil al enfrentarnos a los argumentos cartesianos, se trata de la diferencia entre escepticismo y solipsismo. A mi ver, el primero nos conduce a la tesis de que no podemos *saber* nada con certeza acerca de la existencia del mundo externo, ni de la fuente de nuestras ideas de éste y que, por lo tanto, *nuestro juicio debe permanecer indeterminado*. Mientras que el solipsismo afirma, en la versión que propongo en este trabajo, que es posible que no haya otra mente además de la mía, y que ésta, por sí sola, pueda causar todas mis ideas del mundo externo.[4]

En las líneas siguientes exploraré el argumento del sueño, el argumento del genio maligno y, finalmente, analizaré las consideraciones que Descartes toma en cuenta al caracterizarse, en la "Tercera meditación", como una sustancia pensante, esto es, capaz de existir por sí misma, para mostrar que es posible que el sujeto sea la única causa de las ideas del mundo externo.

[1] Por supuesto, en referencia a los cuarenta años de la aparición del célebre disco de The Beatles.

[2] *Cf.* A/T VII, 17. Como Descartes mismo lo señala al inicio de la "Primera meditación", su objetivo consistía en "demoler todo completamente e iniciar nuevamente desde los fundamentos, si deseaba establecer algo en las ciencias que sea estable y que perdure"; *cf.* Bernard Williams, *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. Trad. de Laura Benítez. México, UNAM, IIF, 1995, pp. 31-70.

[3] *Cf.* Albert A. Johnstone, *Rationalized Epistemology. Taking Solipsism Seriously*. Nueva York, State University of New York Press, 1991. En oposición a la interpretación de Johnstone, quien en el cap. 1 del mencionado libro distingue siete tipos de solipsismo cartesiano, mi propuesta, como se verá a continuación, es que no debemos confundir escepticismo y solipsismo.

[4] *Cf.* los artículos "Scepticism, modern" y "Solipsism", en J. Dancy y E. Sosa, *A Companion to Epistemology*, pp. 462-464 y 487-488, respectivamente.

I'm only sleeping

La primera sugerencia de que estamos solos en el mundo aparece justo en la "Primera meditación", con el argumento del sueño. Sabemos que, en esta parte, el propósito de Descartes es mostrar que no hay ningún signo seguro que nos permita distinguir entre el sueño y la vigilia, así, toda la maquinaria del mundo, incluyendo a los demás, puede ser producto de una serie de sensaciones más o menos coherentes, que son cortesía de mi propia mente:

> Cuántas veces, mientras estoy dormido en la noche, me persuado de eventos familiares (tales como el que estoy aquí en bata, sentado frente al fuego) cuando, de hecho, estoy acostado, desnudo en la cama. En este momento mis ojos están despiertos cuando tomo este pedazo de papel; muevo la cabeza y no está dormida; cuando extiendo y siento mi mano, lo hago deliberadamente, y sé qué estoy haciendo. Todo esto no sucedería con tal distinción a alguien despierto. ¡Claro!, como si no recordara otras ocasiones cuando he sido engañado por pensamientos exactamente iguales mientras duermo. Mientras pienso en esto más cuidadosamente, veo claramente que no hay signos por los cuales pueda distinguir entre estar dormido o despierto.[5]

Entonces, si no puedo distinguir la realidad de mi propia experiencia onírica, no habría razón por la cual yo pudiera estar cierto de que incluso mi propio cuerpo posee existencia real (independiente de mi mente), mucho menos puedo decir algo relativo a la existencia de todo lo demás. De tal modo que, como Barry Stroud afirma:

> Las representaciones o experiencias sensorias a las que restringiría mi conocimiento la conclusión de Descartes no podrían ser otras cosas que mis propias experiencias sensoriales; no podría haber un conocimiento comunal ni siquiera del velo de la percepción mismo. Si mis propias experiencias *no me permiten saber nada acerca del mundo* que me rodea, no me permiten ni siquiera saber si existen otras experiencias sensoriales u otros seres perceptores.[6]

Sin hacer mucho caso de las consecuencias calderonianas de este argumento, advirtamos de entrada que Descartes, en la "Primera meditación", no está diciendo con este experimento mental que el sujeto pensante es el autor del mundo o que podría serlo (al menos en esta parte de las *Meditaciones*). El argumento del sueño, a mi ver, no nos conduce a una tesis solipsista, puesto que todavía no hay ninguna aseveración o sugerencia en torno al mecanismo por el cual yo podría estar obteniendo las ideas que vienen a mí: el alcance de este momento de la duda es limitado, puesto que sólo podemos afirmar que tenemos percepciones y que ninguna de ellas nos puede servir

[5] A/T VII, 19.

[6] Barry Stroud, *El escepticismo filosófico y su significación*. Trad. de L. García Urriza. México, FCE, 1991, p. 41. (Las cursivas son mías.)

de “signo” para distinguir el sueño de la vigilia.[7] Es un hecho, pues, que tengo percepciones y que no puedo saber con certeza algo más al respecto, sin embargo, de ello no se sigue que sea yo la única causa de ellas, puesto que este mismo tema permanece en duda. De lo que se trata es de borrar la seguridad de que estemos despiertos. De hecho, en el pasaje inmediatamente posterior al argumento del sueño, el autor del *Discurso del método* pone en relieve que, en cualquiera de los dos casos, habría unas verdades simples e irrecusables que fundarían todo lo que percibimos y que, sea ya que estemos en vigilia o dormidos, parecen ser independientes de nosotros mismos, de este tipo son la figura, el movimiento, el número, la cantidad, el lugar y el tiempo.[8] Cualquiera que sea nuestro estado, vigilia o sueño, no podemos negar que lo que percibimos está conformado por estos elementos generales.

Don't you think the Joker laughts at you?

No se ve, pues, de qué modo podría yo ser la causa de todo lo que percibo, y los solipsistas que gustan del argumento del sueño tendrían que esperar a la “Tercera meditación” (hablaré de esto más adelante), o quienes tengan más paciencia, a las teorías kantianas para encontrar una forma de postular cómo el sujeto puede prescindir de la existencia autónoma del espacio y del tiempo. Así, la cuestión acerca de la manera en que el sujeto podría estar obteniendo sus impresiones, me parece, es más clara si pensamos en cómo opera el genio maligno. Aquí tenemos un elemento interesante: no soy yo el autor de mis ideas del mundo externo, sino que hay una entidad de poder tal que pone toda su industria para engañarme acerca de mis percepciones.[9] Por supuesto, en este caso, yo no estaría solo en el mundo, ni sería el único ser que piensa, habría al menos otra inteligencia, a saber, el genio maligno, quien, de paso, sería el creador de todo lo que yo veo, oigo, toco, etcétera.

La respuesta cartesiana aquí es, a la manera similar a la tradición escéptica, la suspensión del juicio con respecto a la veracidad de los datos perceptuales, de tal modo que: “Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las formas, sonidos y todas las cosas externas son meramente engaños de los sueños que (el genio maligno) ha urdido

[7] *Cf. ibid.,* p. 29. En efecto, en el argumento del sueño no hay sino una conclusión escéptica, tal y como lo expone Barry Stroud: “Supóngase que Descartes intenta determinar que no está soñando con el fin de satisfacer la que estima una condición necesaria para saber que está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano. ¿Cómo ha de proceder? […] Necesitaría saber también si estas experiencias y esta información son confiables, no un simple sueño. Si pudiera encontrar alguna operación o prueba, o si le fuera posible hallar alguna circunstancia o estado de cosas que le indicara que no estaba soñando, tal vez podría entonces satisfacer la condición —podría saber que no está soñando. Pero, ¿cómo podría una prueba, circunstancia o estado de cosas indicarle que no está soñando *si* una condición para saber *cualquier cosa* acerca del mundo es que sepa que no está soñando? No podría ser. Nunca podría satisfacer esa condición”.

[8] “Primera meditación”, A/T VII, 20.

[9] A/T VII, 22.

para confundir mi razonamiento",[10] así, Descartes no confiará más en las impresiones que posee, con tal de no caer en la trampa urdida por el genio engañador.

La manera en que el meditador supera esta dificultad es la postulación del *cogito*. Los datos perceptuales que se reciben pueden ser falsos, sin embargo, cada uno de ellos constituye un contenido mental que remite a la existencia propia:

> Hay un engañador de supremo poder e inteligencia que deliberada y constantemente me está engañando. En ese caso, existo indudablemente, aún si él me está mintiendo; y aún cuando me mienta tanto como él pueda, nunca causará que yo sea nada, en tanto que pienso que soy algo. Por tanto, después de considerar todo esto detenidamente, debo concluir finalmente que esta proposición, *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera cada vez que la digo o la concibo en mi mente.[11]

Así, en la medida en que yo percibo, aun cuando no sepa si mis sensaciones provienen de una causa externa o no, tengo la certeza de mi propio pensamiento y de que existo como *res cogitans*: "toda consideración que contribuye a mi percepción de la cera o de cualquier otro cuerpo, no puede sino establecer más efectivamente la naturaleza de mi propia mente".[12] Es conveniente detenerse en este momento para examinar este hallazgo cartesiano a la luz del tema que nos ocupa. Considero que debemos ser cautelosos y no apresurarnos para concluir sin más que es una estrategia que conduce inevitablemente al solipsismo.

En efecto, toda impresión al ser desplazada hacia el terreno de lo mental, no hace sino abonar a favor de la certeza del *cogito*.[13] Sin embargo, ¿quiere decir esto que la *res cogitans* es lo *único* que existe? La respuesta es no, pues dicha certeza no implica afirmar o negar algo con respecto al mundo externo. Aun así, debemos distinguir entre las siguientes dos proposiciones:

(1) Sólo tengo la certeza de que mi mente existe.

(2) Tengo la certeza de que sólo mi mente existe.

En la "Segunda meditación", Descartes parece defender (1), en tanto que los datos que percibo (*i. e.*, lo que oigo, toco, veo, etcétera), al ser todos equivalentes al pensar, no pueden sino darme información sobre mi actividad mental. El mundo externo ha quedado ahora entre paréntesis y no puedo tener certeza de su existencia (o de su inexistencia); más todavía, aquí no es fundamental para la discusión cuál es la causa de mis ideas. Así, podríamos decir lo siguiente:

(3) Sólo tengo la certeza de que mi mente existe, pero no sé si hay un mundo externo.

En esto consistiría el solipsismo epistémico, y creo que podemos aseverar, como pretendo mostrar más adelante, que este tipo de solipsismo no es el más fuerte que

[10] *Idem*.
[11] *Ibid.*, 25.
[12] *Ibid.*, 33.
[13] *Cf. ibid.*, 34.

podemos encontrar en las *Meditaciones*.[14] La proposición (2) es claramente más fuerte que (1) y que (3), pues afirma que hay sólo una entidad existente en el mundo (mi mente) y es claro que, para sostenerla, debemos también saber que no hay otra cosa, además de mi propio pensamiento; tal demostración no la podemos encontrar en la "Segunda meditación" y creo que el objetivo de Descartes no es defender tal postura. Sin embargo, a medida en que avanzamos hacia la meditación siguiente, me parece que es posible encontrar al menos una tesis que deja entrever cómo podríamos concebir que la mente sea lo único que existe en el mundo.

Magical, Mistery Tour

Ya en la "Tercera meditación" me parece que podemos hallar una tesis que se decanta hacia la posibilidad de un tipo de solipsismo aún más fuerte que el epistémico. En primer lugar, Descartes propone un poder extraño, una capacidad desconocida, una facultad "mágica", por decirlo así, que produciría, nada menos, que nuestras ideas del mundo "*sin la ayuda de las cosas externas*; esto es, después de todo, el mismo modo con el que siempre he pensado que son producidas las ideas en mí, cuando estoy soñando".[15]

Esta facultad no se reduce simplemente a la capacidad de autoengaño que todos seguramente hemos experimentado, sino que, por lo que Descartes mismo dice, dicha facultad sería como un impulso natural que haría del sujeto, ahora sí, *el único autor de todo lo que se percibe*, de todos los contenidos mentales, que operaría independientemente de nuestra voluntad y, debo hacer notar enfáticamente, sin genio maligno de por medio. Dada entonces la posibilidad de esta facultad, podríamos modificar la proposición (2), por otra que abre la puerta al solipsismo, del siguiente modo:

1. Es posible que sólo mi mente exista.

No es aquí una postura meramente epistémica la que está en juego, sino la conformación misma de todo lo perceptual. Habiendo establecido la certeza del *cogito*, y llevados los datos del mundo al plano de lo mental, Descartes sugiere en esta ocasión que la *causa* de todas mis ideas puedo ser yo mismo. Podemos precisar ahora esta tesis de la siguiente manera:

1. Sólo tengo la certeza de que mi mente existe y es posible que ésta sea la causa de mis ideas del mundo externo.

Ahora bien, menos mágico, pero sin dejar de ser misterioso es el apego cartesiano a la distinción entre realidad formal y realidad eminente.[16] De antiquísima raigambre neoplatónica, tal distinción tiene que ver con una concepción jerárquica de lo existente

[14] *Vid*. Bertrand Russell, "Solipsism", en *Human Knowledge. Its Scope and Limits.* Londres, Routledge, 2000, pp. 191 y ss; Alan Musgrave, *Common sense, science and scepticism*. *A historical introduction to the theory of knowledge*. Nueva York, Cambridge University Press, 1993, pp. 104-105.

[15] A/T VII, 39. (Las cursivas son mías.)

[16] *Cf. ibid.*, 40-41.

y Descartes la usará para mostrar cómo es posible que la sustancia pensante no necesite de algo más que ella misma (particularmente de la existencia real de los objetos y de otras mentes) para ser la causa del entramado de ideas que constituyen el mundo.

Así, puedo ahorrarme la realidad del mundo externo si considero que, en el caso de ideas las cualidades de los objetos tales como el color, el sonido, el sabor y demás, a) me representan cosas inexistentes como reales, debido a mi naturaleza imperfecta y deficiente, o b) "la realidad que me representan es tan débil que no veo por qué no pudieran originarse en mí mismo".[17] Es posible, entonces, que sea el autor de mis ideas de cualidades secundarias.

En torno a las ideas de las cualidades simples y universales, cuya existencia independiente del sujeto permaneció en la "Primera meditación": a) puedo obtenerlas sin suponer algo fuera de mí, al ser yo mismo una sustancia, o b) al poseerlas eminentemente, esto es, de manera más perfecta: *En lo que toca a todos los demás elementos que conforman las ideas de las cosas corpóreas, esto es, extensión, figura, posición y movimiento, éstas no están formalmente en mí (pues no soy algo más que una cosa pensante), sin embargo, en tanto que son meros modos de la sustancia, es posible que estén contenidas en mí eminentemente.*[18]

A mi ver, en este momento es donde el solipsismo se asoma con más fuerza en las *Meditaciones*: después de haber perdido la confianza en el mundo externo y encontrado la certeza del *cogito*, Descartes sugiere la manera en que la sustancia pensante, a partir de sí misma, puede crear la totalidad de las ideas que forman la compleja maquinaria del mundo. Todo el entramado de mis ideas, tanto de cualidades primarias como secundarias, que de manera apresurada pensaba que provenían de objetos externos, pudo haber sido extraído de mí, puesto que soy una sustancia y, como tal, poseo y concibo una existencia independiente que puedo transferir entonces a otras ideas. Además, al ser una sustancia, poseo tanta realidad y en tal grado, que me sería posible obtener las ideas de los objetos con sus colores, sabores, sonidos, con posición, figura y movimiento.

With a little help from my friends

Lo único que sé con certeza, entonces, es que poseo tal o cual idea y que, la materia, se desdibuja en una especie de certeza moral que nos sirve para esquivar ideas de mesas y hacer hipótesis acerca de cómo se comportaría el mundo. Por supuesto, todos sabemos el resto de la historia, cómo un Dios verás se vuelve garante, tanto de las verdades eternas como de la existencia del mundo externo.[19] Sin embargo, como también sabemos, la respuesta cartesiana convenció muy poco, tanto así que fue imposible cerrar

[17] *Ibid.*, 44.
[18] *Ibid.*, 45.
[19] *Vid. ibid.*, 79.

la brecha epistémica entre el *cogito* y el mundo. Nicolás Malebranche seguiría la tesis que afirma que la sustancia pensante recibe directamente las ideas de Dios, y que la materia es meramente la ocasión de que la divinidad las envíe. La certeza aquí no es la del solipsista, sino la de que hay dos sustancias pensantes en el mundo: Dios y yo, en ese caso, los objetos externos existen, pero no son cognoscibles, aún así, tampoco pueden ser la causa de nuestros contenidos mentales.[20]

George Berkeley, por su parte, afirmará que, además de que las ideas son lo único de lo cual puedo tener certeza y que las obtengo directamente de Dios, tales ideas son lo único que existe, de tal manera que el obispo de Cloyne se ahorra, por así decirlo, la existencia de una materia que para él resulta ininteligible, producto de las quimeras de los filósofos y causante del escepticismo y del ateísmo en la filosofía.[21] En el fondo, lo que encontramos en esta tesis es una especie de principio de economía en el sistema de la creación, tal y como afirma Pierre Bayle en su *Diccionario*:

> Hay dos axiomas filosóficos que nos enseñan, uno que la naturaleza no hace nada en vano, el otro, que las cosas son hechas en vano cuando son usados muchos más medios que los suficientes para llevarlas a cabo. Por estos dos axiomas, los cartesianos [...] pueden sostener que no existe tal cosa como la materia, pues, si ésta existe o no, Dios pudo igualmente comunicarnos todos los pensamientos que tenemos. Decir que nuestros sentidos nos aseguran con la mayor evidencia que la materia existe, no es probar tal tesis; nuestros sentidos nos engañan con respecto a todas las cualidades corpóreas, sin exceptuar la magnitud, la figura y el moviendo de los cuerpos y, cuando les creemos, nos persuadimos de que fuera de nuestra mente existe un gran número de colores, sabores, etc., sin embargo, no es verdad que tales cosas existan fuera de nuestra mente.[22]

Una tesis que también apuntaría a una forma de solipsismo, como lo ha mostrado Héctor Ayala, es lo que él define como "solipsismo monadológico" leibniziano,[23] que consiste en tener en cuenta la noción de sustancia completa, de tal modo que las mónadas son entidades por las cuales nada puede entrar ni salir, cada una de ellas refleja desde su perspectiva particular el universo entero, dirigido, nuevamente, por la sabiduría y la armonía establecida por Dios. El problema del solipsismo, que Descartes había tratado de solucionar con la concepción del Dios veraz, no dejó, pues, de provocar reacciones en la misma época moderna.

[20] *Vid.* Anita Avramides, "Malebranche and knowledge of other men's souls", en *Other minds*. Londres, Routledge, 2001, pp. 68-85.

[21] *Cf. ibid*., pp. 123-136. Para la postura de Berkeley en torno al conocimiento de otras mentes.

[22] *Apud.* Richard Popkin, "Berkeley and Pyrrhonism", en *The High Road to Pyrrhonism*. Indiana, Hackett Publishing Company, 1993, pp. 297-318, pp. 302-303.

[23] *Vid.* Héctor Ayala, *Solipsismo y mundo externo en la filosofía de G. W. Leibniz*. Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 2003.

We're Descartes' Lonely Hearts Club Band, we hope you will enjoy the show

Según una vieja y muy bien establecida opinión, nadie sostendría seriamente el solipsismo,[24] entre otras razones por un principio de economía explicativa: la idea es que, si en la experiencia cotidiana tengo a la mano las percepciones vívidas de que hay un mundo y personas que existen independientemente de mí, es mejor partir de este dato que añadir una teoría que complica, innecesariamente, nuestras creencias acerca de la realidad misma. Además, el solipsismo es una doctrina que, para efectos prácticos, es fútil, pues, aún en el caso de que fuera yo el creador de todas mis percepciones acerca del mundo, debo comportarme acorde a la tesis contraria: seguiría disfrutando de esta cerveza, participaría en reuniones académicas, charlaría con los amigos y hasta podría unirme a un grupo en defensa de la ecología. Entonces, ¿no resulta pues vano ser solipsista?

Tal vez. Sin embargo, el hecho de que tengo que actuar como si el mundo externo existiera, no ahuyenta de mí la inquietante sospecha de que todo lo que me rodea es simplemente un espectáculo que Dios hace pasar ante mis ojos, o que yo mismo pongo en escena. Perturbadora como es, esta consideración me hace pensar o, mejor, sentir la fuerza que tiene la idea, heredada de la modernidad, de que me encuentro en el Gran teatro del mundo (expresión antigua, también usada por Descartes), un teatro, digo, en donde represento un personaje que nunca se quita el disfraz por temor a saberse inevitablemente solo.

[24] *Cf.* A. Avramides, "Malebranche and knowledge of other men's souls", en *op. cit.*, p. 45; *cf.* Thomas Nagel, *Una visión de ningún lugar*. Trad. de Jorge Issa González. México, FCE, 1996, pp. 32-36. Otro argumento que se ha esgrimido en contra del solipsista es que podemos tener noticia de la existencia de los demás por analogía: la idea es que, si yo veo que algunas entidades muestran conductas similares a la mía, entonces puedo pensar que estas personas tienen mente y, de este modo, postular que yo no soy el único ser consciente. Se ha derramado ya mucha tinta acerca de los errores de este razonamiento, por ejemplo, que no podemos, a partir de un solo caso, hacer una generalización.

De lo visible y lo invisible. La teoría de la visión en Berkeley *vs*. Descartes

Alejandra VELÁZQUEZ

Introducción

En 1637, hace trescientos setenta años, se publicó *El discurso del método*, como prólogo a tres ensayos: la *Geometría*, los *Meteoros* y la *Dióptrica*. Este último habría de asegurarle a Descartes un notable lugar en la historia de la óptica, pues, como es sabido, formula ahí la ley de la refracción de la luz y la aplica al estudio de la percepción visual. Asimismo, para la comprensión cabal de la epistemología cartesiana, es pieza clave la teoría de la visión, enmarcada en la óptica geométrica, que se expone en dicho ensayo. Sesenta y dos años más tarde, George Berkeley considera imprescindible señalar los errores de la óptica geométrica y, en su primera obra publicada, *An essay towards a new theory of vision* de 1709, lanza una nueva teoría de la visión.

Las teorías de la percepción en que se alojan los estudios de la visión de Descartes y Berkeley tuvieron un impacto tal que, señala Cassirer, constituyeron el real punto de arranque de la diversidad de las propuestas epistemológicas posteriores.[1] Por ello, no se exagera al afirmar que los nombres de Descartes y Berkeley encabezan, sin duda alguna, el repertorio de los pensadores que desarrollaron aportaciones más significativas en el debate de la percepción sensible de la modernidad.

Algunas preguntas que aquí surgen son ¿por qué dos teorías rivales y, en varios aspectos, opuestas, son reconocidas, en el panorama de la modernidad, como igualmente valiosas? ¿Qué llevó a Berkeley, a pesar de los éxitos evidentes de la óptica geométrica, a elaborar una teoría rival? y, en suma, ¿en que consistió la renovación propuesta por Berkeley?

Para atender, aunque por ahora de manera apenas introductoria, las preguntas anteriores, me interesa poner de relieve que los enfoques de estos filósofos, en lo que se refiere a sus teorías de la visión, analizan el fenómeno visual desde niveles problemáticos diferentes, por lo cual, más que considerar que una de estas teorías invalidó o reemplazó a la otra, han de ser comprendidas y valoradas en sus contextos correspondientes. En

[1] *Vid*. Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*. Trad. de Eugenio Imaz. México, FCE, 1950, pp. 129 y 134, así como *La filosofía de las formas simbólicas. III.* Trad. de A. Morones. México, FCE, 1976, pp. 177 y ss.

efecto, mientras que Descartes, en su *Dióptrica*, se encamina tanto a la exploración física del movimiento de la luz como a la exposición fisiológica y anatómica del mecanismo de la visión; Berkeley, por su parte, inaugura la investigación psicológica de la visión, mediante la cual da una solución innovadora al problema de la *naturaleza de la visión*, en el marco de su filosofía inmaterialista. De este modo, los aspectos físicos y anatómico-fisiológicos de la visión se estudian desde la perspectiva de la óptica geométrica cartesiana; en tanto que la propuesta psicológica berkeleyana se propone penetrar en la naturaleza misma de la visión, para lo cual considera inevitable denunciar los errores de dicha óptica geométrica, a través de su nueva teoría.

En este escrito, necesariamente breve, tras una sucinta exposición de aspectos contextuales, recorro algunos de los argumentos berkeleyanos dirigidos contra la óptica geométrica, en particular, aquellos referidos a la percepción visual de la distancia. Esta estrategia de análisis pondrá de relieve los niveles físico, fisiológico-anatómico y psicológico ya mencionados y, al mismo tiempo, nos permitirá valorar la pertinencia o falta de ella, de algunos reproches de Berkeley a la óptica geométrica.

De lo visible y lo invisible: de los instrumentos a las teorías

El joven George Berkeley, de apenas veinticuatro años, en su primera obra publicada se pregunta: ¿podemos ver, por sí misma, la distancia?, aún más ¿podemos ver las cosas situadas a distancia? O, de otro modo, ¿el espacio tridimensional y sus contenidos son objeto de la visión? La desafiante respuesta de Berkeley es negativa: no podemos ver de manera inmediata la distancia por sí misma, como tampoco las distancias en las que aparecen las cosas; en suma, el espacio tridimensional y sus contenidos no son objeto de la visión. Berkeley preparaba, así, el terreno para su propuesta metafísica según la cual a pesar de que nos parece que las cosas se *ven* en el entorno, como situadas a diferentes distancias de nosotros, los objetos físicos no son sino ideas. A las cuestiones planteadas por Berkeley volveremos más adelante.

Por ahora cabe destacar que el interés por los temas de la percepción y, en especial, por los de la visión, llega a Berkeley tras un largo camino que se inicia, con decidida marcha, durante el Renacimiento, cuando el énfasis antes depositado en la audición (pues la palabra de Dios, prioritariamente, se escucha) se traslada al ámbito de la visión, preparándose así el enfoque científico-natural del mundo que habría de imperar en los siglos siguientes. El avance del conocimiento ligado a esta perspectiva se enlaza estrechamente al desarrollo y perfeccionamiento de instrumentos para extender el dominio del mundo visible. A este respecto, Koyré afirma: "Se podría decir que no sólo la astronomía, sino también la ciencia (filosofía natural) como tal, inició con el invento de Galileo una nueva fase de su desarrollo, fase que podemos denominar instrumental".[2]

[2] Alexandre Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*. Trad. de Carlos Solís Santos. México, Siglo XXI, 1979, p. 89.

El instrumentalismo, en este sentido, haría depender el adelanto de la ciencia del uso fructífero de nuevas herramientas, utensilios y aparatos que, como el telescopio y el microscopio, ensanchan las fronteras del campo visual, haciendo visible lo que, sin ellos, es invisible.

Este peculiar significado del instrumentalismo, ligado a la capacidad de expandir el mundo natural cognoscible, tomó un interesante giro con Berkeley, un siglo más tarde: los nuevos instrumentos son, propiamente, las teorías, meras herramientas o utensilios a partir de las cuales construimos diversas maneras de explicar los fenómenos que estudiamos. Empero, no debemos pretender, por ello, que estas teorías reflejan necesariamente la realidad. De acuerdo con Berkeley ésta es la pretensión, vana y condenada al fracaso, que sustenta la óptica geométrica, por lo cual, entre otros aspectos, no logra resolver satisfactoriamente el problema de la naturaleza de la visión, como lo señalaremos después. Aquí es menester concentrarnos en los argumentos berkeleyanos de su nueva teoría de la visión.

¿Qué significa que no podemos ver la distancia?

En su aclarador estudio de la filosofía de Berkeley, George Pitcher[3] examina el significado de la afirmación de Berkeley de que "la distancia no puede verse por sí misma y de manera inmediata" (NTV, 1).[4] Tras un análisis muy fino y preciso, Pitcher descarta algunas interpretaciones erradas de la anterior afirmación, por ejemplo: Berkeley no puede querer decir que dado que la distancia entre los objetos y el observador es el espacio, puesto que comúnmente este espacio es aire, el cual es invisible, entonces es por ello que la distancia no puede observarse.[5] Si esto no es lo que dice Berkeley, ¿qué quiere decir, entonces? Una versión muy aproximada del significado de la aseveración es: "la persona puede ver *que* algo se ubica a tal o cual distancia de ella; pero no puede ver la distancia, pues ésta, en sentido estricto, sólo puede percibirse por el tacto".[6] O de otro modo, la apreciación de la distancia no es inmediata, requiere de la intervención de una sensación táctil. Es conveniente subrayar que, afirmar que, en realidad, no vemos la distancia de los objetos, es aceptar que la diversidad visual que percibimos, no incluye la distancia o, de otro modo, que las apariencias visuales de las cosas son bidimensionales, no tridimensionales.[7]

[3] Georg Pitcher, "La percepción visual de la distancia", en *Berkeley*. Trad. de José A. Robles. México, FCE, 1983, pp. 16-22.

[4] Con las siglas NTV referiré aquí al *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión*. [*An essay towards a new theory of vision*, de 1709.] Trad. de M. Fuentes. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948. Al lado de las siglas señalo el número del parágrafo citado.

[5] G. Pitcher, "La percepción visual de la distancia", en *op. cit*., p. 18.

[6] *Ibid.*, p. 19.

[7] *Vid. ibid*., p. 20.

La explicación que nos proporciona Berkeley del carácter no inmediato de la visión es que cuando vemos un objeto relativamente cerca de los ojos, se presenta una peculiar sensación en ellos; ésta se ha asociado, en nuestra experiencia anterior, con una distancia específica del objeto. Luego, nuestra percepción de la distancia es mediada, tiene como punto de partida una sensación que, reconocida por la experiencia del observador, es asociada por éste a una determinada distancia. Por ello, en realidad no vemos la distancia de los objetos, percibimos ésta gracias a que se opera una cierta transición de las sensaciones del ojo a las ideas tangibles de distancia, tránsito tan repentino y súbito que nos pasa inadvertido. Esta explicación se sostiene sobre una serie de supuestos que revisaremos enseguida.

Acuerdos y desacuerdos con la óptica geométrica

La visión no es, según se ha señalado, resultado de la acción directa e inmediata de los sentidos. Dado que ésta se produce como resultado de un juicio basado en la experiencia,[8] Berkeley asume que la percepción no es un producto aislado de la sensación simple. Pero esta idea no era nueva. La crítica a la acción aislada de los sentidos, como legítima vía para el conocimiento de las cosas, había sido ya desarrollada por Descartes, tanto en su célebre pasaje de la cera, de las *Meditaciones*,[9] como en el pasaje análogo de los *Principios de la filosofía*[10] donde sólo se accede al "ser" de la piedra tras despojarla de sus cualidades sensibles y como resultado de un proceso intelectual.

La idea de que el dato simple de los sentidos no es el componente básico de la percepción se había venido planteando y enriqueciendo desde el inicio de la Modernidad. Así, vemos que, en la *Dióptrica*, en abierta oposición a la tradición precedente, Descartes denuncia la ineficacia explicativa de las *especies intencionales*, o pequeñas imágenes que, desprendidas de los objetos, llegarían hasta nuestros sentidos para producir la visión.[11] La percepción visual es aquí, desde luego, resultado de un proceso en el que la elaboración de los datos sensibles, mediante juicios, tiene un irremplazable papel. En esto, Berkeley parece seguir el camino de la concepción moderna de la percepción que había iniciado Descartes, cuya óptica geométrica se convertiría en el blanco de sus ataques.

En efecto, de acuerdo con Berkeley, la explicación *matemática* de la visión, que prescinde de la experiencia para dar cuenta de los fenómenos visuales, no es satisfactoria. Mediante el argumento de "transparencia mental" Berkeley refuta la óptica geométrica. De acuerdo con esta postura, heredera de la teoría lockeana de las ideas, dado que la mente es un medio transparente, no hay en ella regiones oscuras u ocultas:

[8] *Cf.* NTV, 3: "la estimación que hacemos de la distancia de *objetos* bastante lejanos es más bien un acto del juicio, basado en la *experiencia*, que un acto de los *sentidos*".

[9] A/T, IX, 23.

[10] *Ibid.*, 68-9.

[11] A/T, VI, 85.

todo lo que sucede en ella, lo sabe plena y claramente la persona en cuya mente se da el suceso.[12]

En contraste, en opinión de Berkeley, los defensores de la óptica geométrica consideran que son líneas y ángulos, en el encuentro de los dos ejes ópticos, los que nos proporcionan las ideas de las distancias. Esto es imposible, señala el filósofo irlandés, dado que la vista no percibe, jamás, tales líneas y tales ángulos. Si el observador no tiene conciencia alguna de las líneas y ángulos que se producen en los ejes ópticos, ¿cómo podría éste obtener información extraída de ellos, para obtener la idea de distancia? En otros términos, ¿cómo podríamos percibir una idea imperceptible por medio de otra, igualmente imperceptible?[13]

Por ello, en opinión de Berkeley, la óptica geométrica aporta una teoría, que como tal, es hipotética, construida como una herramienta humana para la comprensión de una serie de fenómenos, pero que es incapaz de explicar, realmente, la manera en que percibimos las distancias.

Lo que, al parecer, ha inducido a error en esta materia a los tratadistas de óptica, es que se imaginan que los hombres juzgan de la distancia como ellos lo hacen de una conclusión en matemáticas, entre la cual y las premisas es requisito indispensable, en efecto, que exista una *conexión necesaria y aparente*. En los juicios súbitos que el hombre hace de la distancia, la cosa es, empero, harto diferente.[14]

Así, en la matemática y en la geometría, desde la perspectiva instrumentalista que Berkeley asume, se incurre en una suerte de falacia, cierta clase de realismo conceptual, de acuerdo con el cual el manejo de los signos y símbolos tiene como modelo el mundo que nos rodea. José Antonio Robles señala lo anterior de la siguiente manera: "Lo que Berkeley quiere subrayar con fuerza es que hay una diferencia radical entre el manejo simbólico y el manejo de entidades en el mundo. El primero no es guía segura para llevar a cabo el segundo, aunque puede ser un auxilio eficaz en este sentido".[15]

En suma, los tratadistas de la óptica geométrica se equivocan porque: "Aquellas *líneas* y aquellos *ángulos*, por medio de los cuales los *matemáticos* pretenden explicar la percepción de la distancia, no son percibidos en absoluto por sí mismos, ni, a decir verdad, son siquiera pensados por los legos en óptica. Apelo a la experiencia de cada cual, para que me diga si, a la vista de un *objeto*, computa su distancia por la dimensión del *ángulo* formado por el encuentro de los dos *ejes ópticos*".[16]

[12] *Vid*. G. Pitcher, "La percepción visual de la distancia", en *op. cit*., p. 36.

[13] *Cf.* NTV, 9, 10. Cuando la mente percibe una idea, la cual es imposible que sea percibida de manera directa, aquélla la percibe por medio de otra idea. Berkeley propone aquí el ejemplo de las pasiones; dado que éstas por sí mismas son invisibles, se hacen visibles mediante algún sucedáneo: la vergüenza, por sí misma imperceptible, se hace visible cuando enrojece el rostro del hombre en cuestión. De lo anterior se desprende que si no fuera por el enrojecimiento del rostro, que es, a no dudar, visible, no percibiríamos, de modo alguno, la vergüenza del hombre. De ello ha de colegirse que "una *idea* no percibida por sí misma, no puede ser para mí el medio de percepción de otra *idea*".

[14] *Vid.* NTV, 25.

[15] José Antonio Robles, *Estudios berkeleyanos*. México, UNAM, IIF, 1990, p. 30.

[16] NTV, 12.

No obstante, Berkeley jamás desconoció ni negó el valor instrumental de la óptica geométrica; estaría dispuesto a aceptar que estas teorías enunciaron, efectivamente, unas leyes físicas de la luz y que dieron descripciones fisiológicas y anatómicas consecuentes con esas leyes y sus resultados y aplicaciones; empero, lo que no lograron es explicar la verdadera naturaleza de la visión.

Dicho de otro modo, los partidarios de la óptica geométrica confunden el telescopio con el firmamento; el instrumento (aparato o utensilio) no es la realidad que éstos persiguen reflejar. La verdadera naturaleza de la visión, a diferencia de los constructos físico y anatómico-fisiológicos que en torno a ella ha erigido la óptica geométrica, es la que la considera producto de la asociación entre sensaciones e ideas táctiles, es decir, una conexión compleja de ideas, provenientes de más de un sentido.

Hacia una evaluación de la crítica berkeleyana a la óptica geométrica

El reproche que Berkeley dirige a la óptica geométrica de que ésta acepta contenidos mentales que no son trasparentes para el poseedor de esa mente debió, sin duda, considerar pasajes de la *Dióptrica*, donde Descartes se expresa de la manera siguiente:

> La visión de la distancia no depende, al igual que la situación, de imágenes enviadas de los objetos, sino, en primer lugar, de la figura del ojo [...] a medida que tal modificación de la forma del ojo se produce para que se establezca la necesaria proporción con la distancia de los objetos, también alteramos una cierta parte de nuestro cerebro en la forma en que ha sido instituida por la Naturaleza [...] *Esto sucede, por lo general, sin que realicemos reflexión*, de igual modo que, cuando estrechamos algún cuerpo con nuestra mano, la conformamos con su grosor [...] sin que sea necesario que pensemos en sus movimientos.[17]

A lo largo de esta obra y en diversos pasajes similares a éste, Descartes hace notar el carácter no consciente de una amplia variedad de movimientos de nuestros órganos (movimientos "reflejos"), merced a los cuales se efectúan muchos procesos orgánicos. Dado el fuerte interés de Descartes en el conocimiento de la fisiología humana, esta consideración (del carácter no consciente de muchos movimientos orgánicos) se presenta en distintas obras además de ésta, entre las que se encuentran, principalmente, el *Tratado del hombre* y *Las pasiones del alma*, escritas en diferentes épocas de su producción filosófica. Se trata, pues, de una concepción permanente en los estudios de fisiología de Descartes, que muy difícilmente pudo escapar a la atención de Berkeley. Por ello, aunque el nombre de Descartes no aparece, explícitamente, como destinatario de los reclamos de Berkeley, podemos afirmar que esta objeción, desde este peculiar marco filosófico, se aplica, en efecto, a Descartes. Sin embargo, debemos preguntarnos si acaso Berkeley mismo logra librarse de su propia acusación.

[17] A/T, VI, 137. (Subrayado mío.)

Regresemos, para ello, a su propuesta de la transparencia de la mente. Como se ha reiterado en este escrito, para Berkeley son inadmisibles los contenidos mentales no conscientes. Hemos señalado que Berkeley critica a sus oponentes por intentar fallidamente explicar nuestros juicios de distancia apelando a cosas que no son conscientes. Empero, él apela a una transición en la mente (la que va de las ideas de las sensaciones que experimentan los ojos a las ideas tangibles) que considera indispensable para producir la idea de distancia. Esta transición, al ser repentina y súbita, nos pasa inadvertida. Por ello, precisamente, creemos ver de manera inmediata y directa la situación de las cosas en torno a nosotros. Si dicha transición no nos pasara inadvertida, si ésta fuera consciente para nuestra mente, la teoría de Berkeley sería irrelevante, pues sería para todos obvio que la sensación ocular se traduce a ideas tangibles y no caeríamos en la ilusión de que vemos las ideas, de la cual Berkeley pretende librarnos. Esta transición es, pues, inconsciente para la mente y debe ser revelada a través de una nueva teoría de la visión que reemplace la óptica geométrica.

Como se observa, se ha colado ahí un contenido mental inadvertido para la mente, lo cual, señala Pitcher, es un lujo que Berkeley no puede darse, sin contradecirse.[18]

A manera de conclusión

En opinión de Cassirer, Berkeley, al haber denunciado la "quimera de hacer que el hombre vea por medio de la geometría", desplazó el meollo de la investigación sobre la percepción. Se deslindó de los métodos que la física y la fisiología habían establecido con resultados, a toda vista, exitosos, para encontrar "el punto de vista rigurosamente psicológico", capaz de poner de manifiesto la intensa actividad del sujeto que percibe, así como la capacidad de éste para construir, mediante los principios de asociación, la unidad de los objetos del mundo que lo rodean. Es inobjetable que anticipó el papel del aprendizaje y del hábito en la percepción visual, abriendo, como se ha mencionado, la ruta psicológica de la percepción pero, hay que subrayarlo, no desplazó, por las vías argumentales por las que se propuso hacerlo, a la teoría cartesiana de la visión, la cual, por su parte, anticipó, entre otras aportaciones, la noción de disparidad binocular que se formularía en forma precisa en el siglo XIX y que revolucionaría los conocimientos de la fisiología y la psicología de la percepción de la distancia.

No obstante, las cimas en la filosofía no describen un escenario de vencedores y vencidos, este panorama más semeja el de una serranía, cuyos ejemplares, irremplazables e irreductibles, siguen representando retos para la investigación.

[18] G. Pitcher, "La percepción visual de la distancia", en *op. cit.*, p. 36.



COMENTARIOS DE LIBROS



Crescenciano Grave, *Metafísica y tragedia. Un ensayo sobre Schelling*. México, UNAM, FFL / Ediciones Sin Nombre, 2008. 308 pp.

Vínculo permanente entre el género humano y la naturaleza; brote del suelo terrestre de hombres armados, a partir de la recomendación que hiciera la propia Atenea a Cadmo de sembrar los dientes del dragón que este último venía de matar; contradicción originaria y desatada por un don, la libertad, cuyo efecto es hacer del hombre un *ser* de conflicto. Esta serie de imágenes representan el impulso de la filosofía de Schelling para intentar retornar a la unidad intuida entre la necesidad y la libertad.

Como todo regreso al origen —tierra fértil para hombres cadmeos—, el proceso de esa búsqueda implica la evolución de un tejido argumentativo que recoge las huellas hace ya tiempo dejadas a nuestro paso cuando, sin elección, emprendimos el camino de la contradicción libertad-necesidad. Así, el análisis de la dirección tomada por Schelling, que parte de su filosofía de la naturaleza para continuar por el idealismo trascendental hasta llegar a la filosofía de la identidad, es el desafío que Crescenciano Grave acepta para abrir el debate sobre una de las teorías más creativas y arriesgadas dentro del idealismo alemán. *Metafísica y tragedia. Un ensayo sobre Schelling* hace honor a la filosofía del discípulo de Fichte con el intento, por lo demás logrado, de hacernos ver allí un pensamiento por completo consistente y un encabalgamiento gongorino de cada uno de las etapas surgidas del trabajo intelectual, siempre con vista hacia la síntesis originaria entre acción y pensamiento.

Separación y desgarre, tan originarios como la unidad primera, constituyen dos rasgos fundamentales de la problemática vista por una filosofía caracterizada por algunos como "nostálgica" y, por otros, como "memoriosa". Si bien es cierto que ninguno de esos dos calificativos le son en absoluto extraños, sí, al menos, es deseable conocer el respectivo sentido que Schelling le otorgó. A este respecto, el trabajo de Crescenciano Grave resulta, en primera instancia, una reconstrucción minuciosa del "levantamiento de un sistema filosófico que en la autoconciencia encuentra la clave, no sólo de la razón, sino de la propia naturaleza" (p. 40). Para tal propósito, la división en dos grandes partes, "De la *Physis* al arte", como primera, y "Del ser a la tragedia", como segunda, traza el proceso que comienza por la conciencia de un *Yo* libre, pero escindido, y termina con

la llegada al límite, donde la filosofía y el arte en conjunto ayudarían al sujeto a ver en su plenitud, sólo que simbólica, la identidad de lo subjetivo con lo objetivo.

Para la primera parte, y dentro del capítulo “Filosofía: escisión y memoria”, el autor argumenta los alcances intelectuales del ser consciente a partir de dos de sus características más particulares: la libertad y la memoria: “La libertad conlleva la escisión del hombre de la naturaleza y la memoria puede mantener el recuerdo del proceso que ha posibilitado la construcción de la conciencia permitiéndole aspirar a reconstruir la unidad de la totalidad” (p. 18).

Si la filosofía comienza por preguntarse sobre la posibilidad experimental de la realidad de las cosas externas, es porque intuye, gracias al don de pensar, una experiencia estética inauguralmente desgarrada. Su trabajo, por tanto, será restituir la unidad, en cuyo caso efectivo el advenimiento de la desaparición de esta disciplina será un hecho. Con apego a las primeras aportaciones filosóficas de Schelling, aquéllas sobre la filosofía de la naturaleza, se nos dibuja, con toda su contundencia, lo trágico de la conciencia filosófica moderna: saber que “el ser de lo que es para ella no lo ha puesto ella misma” (p. 47). Por lo demás, es precisamente en este punto donde Crescenciano Grave resalta el avance exponencial del que Schelling es capaz al momento de presentar al público su *Sistema del idealismo trascendental* (1800) y de colocarlo en consonancia con su filosofía de la naturaleza.

De esta forma, la naturaleza, en tanto productora, crea otro producto para que la piense a ella misma. En otras palabras, el ser de la naturaleza “no puede penetrarse conscientemente a sí mismo como tal sino sólo mediante un producto suyo que retenga y potencie su propia actividad productiva” (p. 48). La relación de interdependencia es clara y, por eso mismo, leemos más adelante: “en el *logos* [...] hay huellas de la *physis* porque aquél es ésta misma manifestada diferentemente” (p. 115). Una muestra, pues, de la seducción que ejerce la filosofía panteísta de Spinoza en la generación del *Sturm und Drang*.

Ahora bien, aunque Schelling mantenga una primacía de la naturaleza sobre el espíritu, o de lo real sobre lo ideal, termina reconociendo como acción exclusiva del espíritu el pensar la unidad. Por ello, en el apartado “La oculta oposición originaria” el autor señala la situación paradójica proveniente de la diferencia entre contrarios, a la vez que la razón por la que quedaría la naturaleza en un lugar supremo: “se puede pensar la autonomía de la naturaleza y su primacía [...], identificándose con lo otro de sí mismo [...], el espíritu encuentra las raíces de su propia libertad y subjetividad en la *subjetividad* recóndita de la naturaleza” (p. 55).

Particular mención merece el capítulo “La libertad y la historia”, en el cual observamos la significación que para Schelling tiene la historia como “segunda naturaleza” (p. 136) y como componente metafísico y trágico del sujeto existencial. De inicio, existe un *Yo* que pierde su pureza al involucrarse en el tiempo y que, además, la limitación proveniente de la realidad lo constriñe a transformar el mundo. Enseguida, el ideal, efecto de tal limitación y mundo del *deber ser*, aparece, pero siempre en el futuro y nunca condicionado por la acción de un solo individuo, sino por “la especie humana en su conjunto” (p. 151).

Con un lenguaje claro y preciso, Crescenciano Grave termina *re*creando en esta primera parte un *Yo* principio activo de la naturaleza, cuya recorrido del *saber* en dirección al *ser* es identificado como un acto de libertad. El punto de llegada es el mundo estético, sin dominación exclusiva de lo práctico o de lo teórico. No es el mundo real. Es el escenario del arte que reúne e identifica lo consciente con lo inconsciente, la libertad con la necesidad. Allí, la actividad infinita del *Yo* encuentra el límite que, sin embargo, permitirá la resolución del conflicto.

Así, en el capítulo "La intuición artística", álgido, por lo demás, se evoca a la filosofía del arte como elemento de la filosofía trascendental —idea todavía presente en el *Sistema* de Schelling—, pero también del papel que juegan filosofía y arte por separado con relación a la *poíesis* originaria (naturaleza). La primera tendrá un acceso meramente artificial a la *poíesis* originaria; el segundo será, ni más ni menos, "la objetivación de esa *poíesis* hecha obra" (p. 175).

En la segunda sección del libro, en cambio, la problemática por resolver es la del "retorno reflexivo de la filosofía a la poesía y su mediación por la mitología" (p. 189), expresión artística salvaguardia de la manifestación de la verdad. Si "De la *physis* al arte" es la conducción de la conciencia del yo escindido hasta su representación en el arte, "Del ser a la tragedia" es, entonces, el lugar de análisis del intento del arte por absorber lo absoluto.

La entrada en la exégesis de la *Filosofía del arte* de Schelling, obra póstuma conformada a partir de una serie de conferencias en la Universidad de Jena entre 1802 y 1803, está presidida por la definición de la filosofía como metafísica en tanto ésta piensa el ser mismo o, lo que es igual, lo absoluto. En consecuencia, "Metafísica y filosofía del arte", primer capítulo de "Del ser a la tragedia", delineará una filosofía que, para estar lo más cerca posible de la unidad perdida, necesita abocarse al arte, única actividad capaz de expresar la esencia infinita bajo formas de la realidad finita. Sin el arte sería imposible que la filosofía llevara las ideas a la existencia. La filosofía del arte es, en realidad, filosofía de la identidad. Descartando por completo igualar la identidad a la ausencia de diferencias, Crescenciano Grave propone entenderla como "una mismidad que se altera a sí misma en las potencias" (p. 201). Dichas potencias son: naturaleza, historia y arte, a las cuales todo filósofo deberá examinar profundamente para descubrir la unidad oculta en ellas.

En el siguiente capítulo, "Las formas del arte", la especulación filosófica *sistemática* —recordemos que es esta característica la que lleva a Schelling a rebasar el conocimiento científico de la naturaleza kantiana y la oscuridad de lo ético en la teoría de Fichte[1]— continúa su trayecto a través de los pormenores involucrados en la creación de una obra de arte. Las ideas, que para Schelling son "las cosas particulares tal y como son en el absoluto" (p. 231), encuentran en los dioses su realidad viviente. Ellos, figuras artísticas, limitan lo absoluto para permitir su exhibición en lo sensible.

[1] Véase al respecto Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento*, III. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1957, p. 344.

La mitología (griega) reproduce la naturaleza imponiendo un ordenamiento sobre el caos originario.

A ello va agregado la comparación entre el arte antiguo, el del cristianismo y el moderno a partir del modo en que se instalan las ideas en las obras. Así, por ejemplo, en el arte antiguo el predominio es de la naturaleza y la necesidad, completamente opuesto al arte moderno, donde la historia y la libertad capitanean la representación. En el cristianismo, por su parte, el hombre expulsa a la naturaleza de su propio ser, a la vez que subordina lo finito a un infinito situado en la posición consoladora de imagen de un mundo ideal.

Muy al contrario de lo que pueda pensarse, la filosofía no tiene todo ganado en su aproximación al arte. Las esferas de lo bello y lo sublime le harán recordar que "el entendimiento no puede agotar lo que está contenido" en la obra de arte (p. 240). De una verdadera obra de arte, por más esfuerzos que se hagan por constreñir lo absoluto a lo armónico, siempre se escapará un halo de seducción admirado por el hombre de piel sensible ante un espectáculo de imponente tempestad.[2] Para la certeza de esta función, la poesía, compañera persistente del arte, estará para evitar el olvido de lo caótico que la forma intenta esconder. En lo sublime se refugia, por tanto, lo incondicionado por la medida humana.

"La poesía y la idea del hombre", último capítulo de este trabajo ensayístico, es el llamado al conflicto entre libertad y necesidad en distintos escenarios o géneros artísticos. Dentro de ellos, la tragedia patentiza "en su máxima potencia" (p. 277) esa lucha inaugural entre los contrarios. Allí, la fatalidad deviene destino pues, "culpable sin verdadera culpa" (p. 285), el sufrimiento y padecer del héroe facilita la intuición de lo soberbio de la naturaleza infinita. En tal cuadro, sólo la resistencia enaltece la confrontación del héroe frente a su destino, frente a la naturaleza que lo derrota en lo físico, no en lo ético. En el arte el hombre afirma y despliega su libertad como única opción ante lo intempestivo y doloroso de su, en palabras de Lope de Vega, *castigo sin venganza*.

Después de un análisis del lugar paradigmático de Eurípides, por ser éste un adelanto en el drama moderno, pues busca en lo transitorio la fuente de la belleza eterna, el turno es para el poeta florentino del siglo XIII, Dante Alighieri. El autor, tal y como Schelling lo hizo en sus trabajos, lo visualiza como el creador del arte moderno que eleva los acontecimientos de su época a la identificación artística, donde está la significación universal y el esfuerzo por localizar "lo fugaz en lo permanente" (p. 295). La genialidad de Cervantes, identificada por Schelling con el concepto de mitología parcial, también merece varias líneas que subrayan la capacidad de la libertad y azar para hacer del carácter destino. Por otro lado, de los dramas de Shakespeare se sabrá que lo externo puede llevar al sujeto al mal, un sujeto al que, sin embargo, se le obliga resistir a sabiendas del indefectible fracaso, por más que su libertad reaccione ante su carácter. Aquí, lo trágico está en que sólo respondemos a partir de nuestro único carácter

[2] *Cf.* Eugenio Trías, *Lo bello y lo siniestro*. Ed. actualizada y pról. de Vicente Verdú. Barcelona, DeBolsillo, 2006, pp. 36-38.

a las invitaciones del mal y, por tanto, "la culpa proviene del carácter y el castigo surge de la venganza" (p. 298). Por último, el drama del Fausto de Goethe enseñará lo vano de la empresa de la libertad en su reconciliación con la necesidad. Dicho de otra manera, el sujeto está enfrascado en lo finito queriendo disfrutar como tal de lo infinito.

Semejante a una banda de Moebius, la argumentación hace su recorrido sin trastocar, en modo alguno, la continuidad de una teoría claramente de andanza circular. Así, "La precariedad de la razón", último apartado del ensayo, es el momento efervescente de regreso al punto de partida sin rasgos que así lo pronuncien. En efecto, se llega a un sitio sin anotaciones que lo identifiquen como inicio o final, como anverso o reverso. Tal estado impele a continuar en marcha. La filosofía pervive a causa de la "errancia del pensamiento" (p. 302), mientras tanto, el filósofo debe mostrarse infatigable en la búsqueda del absoluto sin otra opción que la de abocarse al ideal construido libremente, aunque esto sea un simple atisbo de la *physis* misma.

En conclusión, Crescenciano Grave, fiel únicamente a la advertencia de la historia a cerca de "la imposibilidad de colmar el anhelo de síntesis definitiva" (p. 308), evita fijar, en definitiva, perspectivas cuya esencia es múltiple y variable. Es así que, en mi opinión, a un *logos* en busca de resarcir el conflicto inaugural y primitivo vivido por el sujeto inmerso en la historia no podría haberle sido más propicia la astuta inestabilidad del *Yo* ensayístico presente en este libro.

Carlos F. LÓPEZ OCAMPO

Víctor Hugo MÉNDEZ AGUIRRE, *El modo de vida idóneo en la República de Platón.* México, UNAM, IIF, 2008.

El libro que hoy comentamos, *El modo de vida idóneo en la República de Platón*, de Víctor Hugo Méndez Aguirre, llegó a su primera reimpresión en el pasado 2008, y ha sido un acierto por parte del Instituto de Investigaciones Filosóficas esta nueva edición porque los lectores interesados en los problemas filosóficos de la antigüedad clásica y los problemas en general de la filosofía tenemos la oportunidad de leer un estudio sobre Platón a través del análisis puntual, detallado y además lleno de sugerencias por parte del autor de este estudio.

Víctor Hugo Méndez ha dedicado gran parte de su vida como investigador y académico ha dilucidar la obra de Platón, por lo que su estudio tiene la garantía de alguien que conoce y ha realizado una profunda reflexión sobre este filósofo clásico. Ello se deja observar desde el principio de su texto, en donde plantea el objetivo de su estudio y señala que "*el propósito de este trabajo es reconstruir el proyecto platónico de fundamentar una ética restrictiva o cooperativa que reconoce a la justicia como virtud cardinal*".[1] Por lo anterior puede observarse la importancia del tema que se desarrollará

[1] Víctor Hugo Méndez Aguirre, *El modo de vida idóneo en la República de Platón*. México, UNAM, IIF, 2008, p. 7.

a lo largo de cuatro capítulos y que nos enfrentará a una problemática ética y política no exenta de un análisis de la esfera metafísica, vital esta última para la comprensión platónica del ser social.

De esta manera, el autor nos recuerda en un primer capítulo la necesidad de ubicar a Platón dentro de un marco de crisis que afectaba a la vida pública de Grecia, pues, efectivamente, la preocupación por la justicia no era un asunto vano y superficial nacido de las reflexiones abstractas de un filósofo idealista, sino, por lo contrario, se originaba en la experiencia de la vida comunitaria griega que en su momento no encontraba el sentido de su ser. Víctor Hugo Méndez realiza un análisis muy claro de esta situación, en donde el individualismo y los valores centrados en el placer subjetivo poco a poco empiezan a minar las bases de la polis griega y en donde paulatinamente el significado de la tarea política no encuentra lugar para el concepto y la práctica de la justicia. Así, el panorama ofrecido de la vida pública en la Grecia antigua da lugar a una reflexión concienzuda por parte de Platón, en la que la búsqueda por una articulación de la vida social se hace necesaria y vital. Ello nos muestra la cercanía del pensamiento con la realidad y el proceso en el que se conforman los conceptos que, como en el caso de Platón, nacían y eran producto de una observación aguda de la vida práctica y social que se estaba desarrollando en aquellos momentos. Recordemos que ya en la *Carta VII* de Platón encontramos el testimonio de la estrecha relación entre filosofía y vida pública y de cómo el conocimiento y los principios metafísicos se ligan a proyectos políticos con la esperanza de que las ideas tengan una repercusión en la acción directa de los seres humanos.[2] *La República*, en este sentido, constituye una obra que deja entrever esos hilos que entretejen ideas y formas reales de vida, por ello la obra de Víctor Hugo Méndez acierta en su título, pues resalta la importancia que para el pensador griego tenía el encontrar una forma de vida en directa vinculación con las ideas y la actitud reflexiva.

Sin lugar a dudas la empresa platónica no era fácil, y de ningún modo defender la acción justa por encima de la injusta resultaba un juego de lógica; la defensa de Trasímaco de la vida injusta, así como las argumentaciones de Glaucón y Adimanto a favor de valores individualistas y egoístas no eran del todo descabelladas, pues revelaban el mundo político y la acción concreta de numerosos individuos que tomaban ventaja de su propio poder y de ciertas situaciones para alcanzar intereses personales. De este modo, la injusticia no formaba parte del acto reprobable ni éticamente se cuestionaba su proceder: conformaba un modo de vida en el cual la ambición y la codicia eran motores de la acción y la consecución de la felicidad, aunque ésta concebida desde un punto de vista individual y ajena al bien social. La justicia, por lo tanto, se perfilaba como un obstáculo y, en el mejor de los casos, sólo constituía una apariencia de la cual el político práctico podía servirse para obtener un provecho personal.

Al contrario de lo señalado, el texto de Víctor Hugo Méndez nos ofrece con claridad la posición de Platón al respecto. La situación defendida por los sofistas y los amigos del

[2] Platón, Carta VII, 324-351.

poder obligaba a una respuesta que fundamentara la justicia como una virtud necesaria para construir no sólo una sociedad armónica sino para defender un modelo de vida que nos conduciría a una felicidad más plena y de mayor virtud. Y es aquí donde se vinculan las esferas de la ética, la política y la metafísica para dar lugar a una fundamentación de la vida pública más allá de los criterios subjetivos y pragmáticos de los políticos preocupados por defender sus intereses personales. El texto de Méndez, de algún modo, nos lleva a plantearnos la relación del filósofo con la política, y, a través de la visión de Platón, nos muestra la observancia crítica de todo discurso reflexivo que sobre bases racionales se enfrenta al poder y propone nuevas alternativas. El caso de Platón es paradigmático, pues en este caso realizará un esfuerzo crítico que redundará en un sentido de justicia vital para la conservación y consolidación del ser social.

Efectivamente, para Platón el sentido que asumía la justicia implicaba el fundamento mismo de la vida social y la posibilidad de los seres humanos de alcanzar un nivel de perfección y de felicidad basados en la racionalidad. Para esto, Platón necesita demostrar la procedencia natural de la justicia y afirmar su base comunitaria, por lo cual precisa de una concepción metafísica y antropológica del hombre que proporcione la certidumbre de la superioridad de la vida justa por encima de la vida injusta. Esta base fundamental la encuentra Platón, recordemos, en una idea de justicia entendida a partir de la división tripartita del alma que en sus funciones concupiscible, irascible y racional se asemeja a las partes de la sociedad integradas por la clase de los comerciantes, los guardianes y los gobernantes, respectivamente; y así como en una alma se alcanza la armonía cuando el elemento racional domina y dirige a los otros dos elementos, así la justicia en la sociedad se alcanza cuando cada clase social realiza la propia virtud que le corresponde y es gobernada por la racionalidad de la clase dirigente.[3]

Puede observarse que ante la propuesta de una justicia o injusticia en función de los intereses personales, Platón opone sobre este asunto una visión de mayor amplitud y de mayor alcance. Éste entiende que la justicia es una virtud social y es determinante en la vida comunitaria, por lo que no sería posible que su esencia radicara en el interés personal; la definición de justicia formulada por Platón, entonces, gira en torno a la capacidad de cada uno de los elementos que integran el conjunto de hacer lo que le corresponde según su propia virtud. Como vemos, el sentido de justicia implica desde el inicio una asociación entre los diversos elementos integrantes de una sociedad y su realización depende de la manera armónica en que se articulen los mismos; la misma justicia es fundamental en el logro de esta articulación, ella constituye la armonía del ser social y es su virtud por excelencia.

Por el contrario, la visión personalista y subjetivista que hace de la injusticia un valor que lleva a la felicidad, se equivoca al creer que la justicia es inútil e inoperante. La justicia es el motor de la acción social, porque en la naturaleza misma del hombre la necesidad de sobrevivencia obliga a una relación social; de tal manera que la vida en común obtiene su realización en la cooperación de unos y otros y en la corres-

[3] Platón, *Rep*., 434, e.

pondencia de sus aptitudes y habilidades en común. Una sociedad crece y se desarrolla cuando sus miembros logran realizar las tareas que les corresponden según sus propias virtudes, y no cuando privan los intereses personales y las ambiciones que miran a la satisfacción momentánea de los placeres. Es más, en la medida en que una sociedad posibilita estos enlaces armónicos en los diferentes estratos sociales crea las condiciones al mismo tiempo de la felicidad de cada uno de sus miembros, pues una sociedad que funcione debidamente haciendo lo justo, es decir, lo que le corresponde a cada quien según sus virtudes, obtendrá como resultado que esto se refleje en su vida particular. Por lo contrario, una sociedad que permite que los intereses personales priven por encima del bien de la comunidad mina las condiciones de una vida virtuosa y armónica; en este último caso, el deseo y la voluntad individual se convierten en peligro para el sistema político en tanto que transgreden la naturaleza racional y ontológica del ser al permitir que lo particular predomine sobre lo universal (el estado). Caso concreto es la figura del tirano, que en su afán de riqueza y poder somete al pueblo a sus deseos ocasionando con ello sufrimiento, esclavitud e infelicidad; el tirano es el mejor ejemplo de que la injusticia no conduce a la felicidad, sino que ocasiona mayor dolor y pena a la comunidad e incluso al individuo mismo, como es el caso del tirano que sucumbirá presa de su insaciable ambición.[4]

Sin embargo, pese a que Platón ha probado que la justicia es la virtud básica de la sociedad, se hace necesaria una justificación en función de la felicidad individual que es posible alcanzar con ella. Ya anteriormente señalábamos que una sociedad justa deriva en formas particulares de bienestar al hacer cada uno lo que le corresponde, pero además, nos recuerda el autor de este estudio, en la mentalidad griega va de la mano junto con la idea de justicia, las ideas de virtud y felicidad. Ciertamente al análisis de la justicia de Platón no se circunscribe a la esfera política o del derecho como el pensamiento moderno nos ha acostumbrado a verlo; el pensamiento platónico, dado que la parcelación del conocimiento es del todo diferente de la concepción moderna, contempla de una manera más integral las esferas de la moral, la política y la metafísica, además de entrelazar el mundo individual y el mundo social a través de un plano trascendente. De tal manera que cuando hablamos de la virtud ésta no sólo se refiere a la manera en cómo un sujeto se perfecciona moralmente, sino que implica, a la manera de ver de Platón, una virtud enlazada a las esferas de la política y de la metafísica que contribuyen y determinan el desarrollo y el crecimiento individual. Por esta razón no resulta desproporcionado el planteamiento platónico de que el estado debe preocuparse por formar individuos virtuosos, es decir, que dentro de las tareas políticas de un gobierno se encontraría el fomento de la perfección humana, sin olvidar que esto se da en un marco de racionalidad natural trascendente.

De ahí que la ecuación entre justicia = virtud = felicidad se ajuste a este sentido integral de observar al ser humano. Se advertirá que la virtud en su sentido moral no está peleada con la obtención de la felicidad particular; en el enfoque eudemonista de

[4] V. H. Méndez Aguirre, *op. cit.*, pp. 63-65.

la ética griega, aspirar a la virtud, a la perfección humana, a la excelencia en el actuar, son todas maneras de alcanzar la felicidad, aunque el problema consistirá en definir que sea esta felicidad; como se podrá inferir, en la visión de Platón los actos morales, en concreto los actos justos, se han de preferir porque conllevan una ventaja sobre los actos injustos, en el sentido de hacer más accesible el camino hacia la felicidad, entendida ésta en su carácter racional y metafísico. Los argumentos psicológico, político y metafísico señalados en el texto que analizamos, destacan y aclaran el sentido que para Platón tenía la felicidad, además de ofrecer los razonamientos que esgrimía este autor para demostrar que la justicia era preferible a la injusticia y el motivo por el cual esta primera nos conduciría a una vida de mayor felicidad.

De esta manera, tenemos que Platón aduce además de las razones políticas ya expuestas, una serie de argumentaciones en un sentido psicológico y metafísico, las cuales afirman que las tres instancias que forman el alma humana, o sea, el aspecto racional, irascible y concupiscible, buscan cada una su placer que, respectivamente, bien puede ser el goce intelectual, el honor y el poder, o los goces de la comida, la bebida y el sexo; la verdadera felicidad para Platón consistirá en perseguir los placeres racionales en tanto que son perdurables, verdaderos y eternos, a diferencia de los otros placeres mundanos que son contingentes, efímeros y transitorios, y que nos llevan del placer al dolor y del dolor al placer; a decir de Platón, la verdadera felicidad no se sufre, pues habita en el mundo de las ideas y aquel que se afane en su búsqueda y llegue a su contemplación no necesitará más sufrir el círculo infernal del placer y el dolor, pues el sufrimiento que es carencia e imperfección no tiene lugar en aquel mundo ideal.

Particular atención merece el último capítulo del libro *Moralidad y escatología*, en donde se muestra la importancia de la inmortalidad del alma y la existencia de otra vida en la conformación de una vida justa. Los defensores de los actos injustos no advierten que sus actos perversos y corruptos serán valorados o ponderados en otra vida ultraterrena, puesto que el alma subsiste más allá de esta existencia material. Los actos injustos no sólo afectan el presente individual y social en el que vivimos, su repercusión se extiende más allá de los límites de la muerte; la condena del injusto, su castigo y expiración en el fuego de los infiernos es un freno religioso y escatológico para la conducta inmoral y nociva que daña el entramado del ser social. El vínculo que se establece entre religión, muerte y moral no es casual, pertenece a la necesidad de sustentar la justicia y el orden virtuoso. Platón resume un gesto característico de muchas corrientes del pensamiento que piensan que la posibilidad de la moral se fundamenta en una trascendencia que supera al hombre mismo, como si dependiera de Dios o los dioses la bondad, el respeto y el acto justo; demasiado bien se conoce la maldad humana y se sabe de su poder, se argumenta, como para creer que es suficiente la voluntad de un ser finito para alcanzar el bien individual y social; pareciera como si sólo la trascendencia de un ser infinito hiciera posible los actos humanos dirigidos a un bien. El temor al castigo infinito no hace sino radicalizar este pensamiento, que en el caso de Platón se torna un elemento más para inducir la forma de vida que se considera la más correcta y virtuosa.

De esta manera, el texto de Víctor Hugo Méndez resulta sumamente interesante ya que nos obliga a pensar en una serie de temas que siguen estando presentes en nuestro mundo, pues pese a que hoy las condiciones y el entorno social son diferentes a la época de Platón, sigue existiendo la preocupación por la comprensión de los actos que se realizan en la esfera social y política en la que nos movemos. Ciertamente, la propuesta platónica es una más de las que se han dado a lo largo del transcurso de la historia del pensamiento, pero su originalidad y riqueza de ideas muestran una vigencia que no está en la aceptación de su propuesta sino en las preguntas que nos es posible formular a partir de la incertidumbre en que nos dejan sus conceptos. La idea de justicia ha cambiado en el entorno de un mundo de riesgo y de complejidad no imaginado por Platón; la especialización del saber y de la práctica cotidiana se vuelve un obstáculo para entrelazar ámbitos éticos, políticos y metafísicos por demás disímbolos unos de otros; observar al ser humano en la integridad de sus acciones y de sus ideas resulta una tarea tal vez imposible. Pero dentro del juego de las diferencias y la pérdida de un sentido unívoco, el lógos platónico se hace presente en el límite del pensamiento imposible de la justicia. ¿Hasta dónde somos capaces de ser justos con el otro?, ¿qué tanto es posible transgredir el mundo de la política con una incidencia moral y metafísica que limite la injusticia y la corrupción actuales?, ¿tenemos el poder de darnos una propia ley que deje fuera toda determinación trascendental? Son preguntas que de ningún modo se hizo Platón y que sin embargo no podríamos hacer sin él y son en suma parte del límite de nuestro pensamiento que no encuentra todavía una salida cierta. En las conclusiones de su trabajo Víctor Hugo Méndez se pregunta: "¿pero quién se arriesgaría a sostener que su propia polis ha alcanzado la justicia plena y que ya no requiere ninguna reflexión sobre cómo han de vivir sus ciudadanos?"[5] Espero que esta pregunta sirva como una invitación a pensar nuestro entorno y nuestro sentido de justicia.

Carlos HAM JUÁREZ

Mauricio BEUCHOT, *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*. México, Universidad Autónoma de Coahuila, 2009. 207 pp. (Col. Siglo XXI. Escritores Coahuilenses. Segunda Serie)

Mauricio Beuchot ha generado una gran obra relativa a los derechos humanos. Durante la última década del siglo pasado publicó cuando menos tres volúmenes, ya clásicos: *Filosofía y derechos humanos* (1993); *Derechos humanos, iusnaturalismo y iuspositivismo* (1996), y *Derechos humanos. Historia y filosofía* (1999). La presente reseña se aboca a un texto que gravita en torno de la categoría fundamental de los derechos humanos: dignidad.

[5] *Ibid*., p. 86.

La dignidad humana, según el autor de *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*, deriva de la naturaleza humana misma, que en la tradición central de Occidente ha sido considerada como un “compendio del ser”, esto es, como un “microcosmos”. Esta “idea-símbolo”, casi ubicua en un Occidente que insiste en olvidarla, es el objeto de estudio de Beuchot en el libro reseñado. “[...] lo que en realidad buscan todas las metafísicas es la unidad en la multiplicidad, la identidad en la diversidad, la síntesis de los contrarios. Eso se logra con la analogía, con la analogicidad. Quizá sea mejor decir que el microcosmos, más que una idea, es una imagen, una metáfora imprescindible. La del deseo de reducir la multiplicidad a la unidad” (p. 47).

La hermenéutica analógica es una filosofía cercana al iusnaturalismo que, a diferencia de algunos positivismos jurídicos ampliamente influyentes a lo largo del siglo XX, no prescinde de un “instinto metafísico” (p. 141); pero de una metafísica con “conciencia de la historicidad” que se encuentra “vinculada a la conciencia de la libertad” (p. 114). La obra está integrada por nueve apartados: Génesis y sentido de la idea del hombre como microcosmos; Microcosmos y lenguaje; Microcosmos y lógica; Microcosmos y ciencia; Microcosmos y psicología; Microcosmos e historia; Microcosmos y metafísica; Microcosmos, ética, sociedad y Microcosmos, religión y mística.

Dos de las preocupaciones que constituyen los hilos conductores de la reflexión de Beuchot sobre el microcosmos son, por una parte, su historia, y por la otra, su lugar en la filosofía. *Microcosmos. El hombre como compendio del ser* conjuga ambas vertientes conceptuales. La obra inicia con un epígrafe de *El gran teatro del mundo* de Calderón de la Barca: “‘Pequeño mundo’ la filosofía llamó al hombre; si en él mi imperio fundo como el cielo lo tiene, como el suelo; bien puede presumir la deidad mía que el que al hombre llamó ‘pequeño mundo’, llamará a la mujer ‘pequeño cielo’” (v. 1030). La situación privilegiada de los seres humanos en la Gran Cadena del Ser, a pesar de encontrarse muy lejos del Primer Eslabón, Dios, radica precisamente en ser un microcosmos.

> La idea y símbolo del hombre como un mundo en pequeño (microcosmos) que tiene y *vive* todos los elementos del gran mundo (macrocosmos) nos lleva a considerar que el ser humano es un ser privilegiado para conocer y *comprender* los distintos aspectos del cosmos y tender sus relaciones con él. Esta idea-símbolo puede servirnos de guía para muchas reflexiones, reflexiones que se dirigen a comprender nuestro interior y nuestro exterior. La idea-símbolo del hombre como microcosmos es algo bello, pero, también —y esto es lo más importante— creo que es algo cierto. Y es que en nuestra época nos encontramos en este punto en una situación parecida a la del microcosmos en la antigüedad: el microcosmos de todos los tiempos (p. 7).

Beuchot encuentra la idea-símbolo “microcosmos” en la filosofía presocrática.

> [...] tenemos testimonios explícitos sobre el hombre como microcosmos que comienzan con los filósofos presocráticos. De entre los primeros, Demócrito de

> Abdera declara que el hombre es un mundo pequeño, o microcosmos (Diels-Kranz, 68B34), con lo cual parece iniciar la lista de los que explícitamente hicieron esta postulación. Platón da un carácter venerable a esa idea, al proponerla en su cosmología como algo que centra el conocimiento del todo en el hombre (Timeo, 30a-38b). Inclusive Aristóteles adopta esta simbología, aplicándola al infinito (Physica, VIII, 2, 252b). El Estagirita sostiene que el hombre puede conjuntar en sí todas las ─al menos potencialmente─ infinitas cosas como en un compendio. Y son sobre todo los neoplatónicos los que exaltan esa imagen, basados en la autoridad de su maestro Platón. No faltan testimonios en Plotino... (p. 9).

¿Quizá debería de resaltarse un poco más la aportación de Anaxágoras a la edificación de la idea-símbolo en cuestión? ¿Acaso el ser humano, con su pensamiento (*nous*), su corporalidad constituida por la suma de las raíces que son los principios de lo real —las *homeomerías* según Aristóteles— y tensionado entre las fuerzas del amor y el odio, no constituye la quinta esencia de lo humano como compendio del ser?

La Antigüedad, la Edad Media, el Renacimiento e incluso el pensamiento contemporáneo, después de un eclipse moderno —asociado a la concepción mecanicista del mundo—, a partir del siglo XIX, desarrollan variantes de la idea símbolo del hombre como microcosmos. Aunque cada época es importante por sí misma, el Renacimiento hace hincapié en que la dignidad del ser humano deriva de que es un compendio del ser.

> Es un tópico frecuentísimo en el renacimiento. Ya que sólo mencionamos a algunos representantes de cada época, citemos a Juan Pico de la Mirándola, en su *De hominis dignitate*, así como a Fernán Pérez de Oliva, quien en su *Diálogo de la dignidad del hombre*, de pleno espíritu renacentista y humanista, dice que el hombre es algo universal, pues participa de todas las cosas: “Tiene ánima a Dios semejante, y cuerpo semejante al mundo; vive como planta, siente como bruto y entiende como ángel. Por lo cual bien dijeron los antiguos que es el hombre menor mundo, cumplido de la perficion de todas las cosas, como Dios en sí tiene perficion universal; por donde otra vez somos tornados a mostrar cómo es su verdadera imagen” (Pérez de Oliva, Fernán (1953), *Diálogo de la dignidad del hombre*, en *Obras escogidas de filósofos*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Real Academia Española, vol. 65, 390b). En ser compendio de lo creado e imagen de Dios cifraban estos humanistas la dignidad del hombre. Mencionemos también a Nicolás de Cusa y a Tomás Campanella (*De sensu rerum*, I, 10), y cabe añadir a Leonardo da Vinci, quien parece seguir la idea de que el microcosmos humano puede inscribirse en un cuadrado —idea que ya venía en el *homo quadratus* de Vitrubio (pp. 14-15).

Beuchot, infatigable teórico de los derechos humanos, hace hincapié en que la idea-símbolo del “microcosmos” es susceptible de ofrecer una fundamentación de éstos.

> Creemos que en la actualidad la idea-símbolo del hombre como microcosmos puede ayudar a resarcir algunos aspectos de la naturaleza humana que se han

> olvidado, desatendido o simplemente descuidado. Tal es, por ejemplo, la dignidad del hombre (que ahora se quiere defender con los derechos humanos); al ver cómo el hombre participa de todas las cosas naturales y además las excede y sobrepuja, por virtud de la razón, nos percataremos de la gran dignidad que tiene la naturaleza humana. Se ha dicho alguna vez que hay que fundamentar los derechos humanos en la dignidad humana y no en la ley o derecho natural, que brota de la naturaleza humana. Pero, ¿de dónde surge esa dignidad del hombre? Vemos que la dignidad humana se basa en la misma naturaleza humana, que es captada como teniendo ese valor que trasciende a todas las demás cosas del mundo. La concepción del hombre como microcosmos fue una de las cosas que a lo largo de la historia hizo que se intuyera más claramente la dignidad del hombre. Eso se puso muy de manifiesto en los autores renacentistas, que *ex professo* hablaron de la dignidad del hombre, y uno de los argumentos que más repetidamente esgrimían era el del hombre como síntesis y superación de todas las demás cosas que los rodeaban, es decir, la idea-símbolo del hombre como microcosmos. Y parece ser que incluso hoy puede dar la misma apreciación, respetable y digna, de la naturaleza humana (pp. 18-19).

He pretendido que el hilo conductor de la reseña sea la filosofía de los derechos humanos de Beuchot. Aunque el libro desarrolla más temas y los ilustra con una serie de afortunados textos literarios y poéticos —y la selección de poesías es realmente magnífica—, percibo la asociación "microcosmos-dignidad-derechos humanos-justicia" a lo largo de este libro, casi al final reitera: "La idea del hombre como microcosmos lleva de manera casi insensible al reconocimiento de la dignidad de todos los hombres; porque hace ver cómo el ser humano es lo más elevado de las criaturas" (p. 159).

La interpretación busca la comprensión a través de la contextualización; ello resulta indispensable debido al carácter polisémico que suele impregnar los textos, estén plasmados por escrito o a través de otro soporte. Sin embargo, no existe una modalidad única de hermenéutica, ni tampoco una sola propuesta de clasificación. Beuchot se aboca a la hermenéutica analógica en particular. Esta propuesta suya se ubica entre la hermenéutica univocista, que restringe al extremo los límites de la interpretación, y la equivocista, para la cual toda interpretación es correcta. La estructura de la hermenéutica analógica permite superar varias limitaciones de otras filosofías. En un ámbito de filosofía de la religión la hermenéutica analógica permite "balbucear" sobre lo divino (p. 180). El hincapié en el símbolo, en la teología analógica y en la aportación de la hermenéutica a la comprensión de la pluralidad y la multiculturalidad (p. 186) complementan acertadamente este estudio del microcosmos desde la perspectiva de la hermenéutica analógica.

A manera de conclusión, quizá sea adecuado afirmar que Occidente ha pensado la dignidad humana en términos de que el hombre y la mujer o bien son imagen y semejanza de Dios o bien son seres racionales, libres y autónomos. No es extraño que una concepción eclipse, incluso ignore, a la otra; pero la idea-símbolo "microcosmos" conjuga ambas, y tal unidad articula la antropología filosófica con el lenguaje, la lógica, la ciencia, la psicología, la historia, la metafísica, la ética e incluso una filosofía de la

religión. En palabras de Beuchot, "el hombre-microcosmos, que es imagen de Dios, busca contemplarlo" (p. 196).

Víctor Hugo MÉNDEZ AGUIRRE

Jorge LINARES, *Ética y mundo tecnológico.* FCE / UNAM, 2008.

La ética del filósofo de la tecnología

La reflexión ética sobre la tecnología se ha polarizado en dos grupos: el de los críticos capaces de sospechar del progreso tecnológico y el de los que están a favor de éste. Tal polarización ha traído como consecuencia que ambos grupos se ignoren entre sí y se contenten con atribuirse calificativos como tecnofóbicos, catastrofistas y conservadores temerosos ante el curso del mundo, por un lado, y, por el otro, tecnofílicos (a veces fanáticos) progresistas, liberales y sabios ingeniosos y confiados en el gran poder de la tecnología para estar al servicio de las mejores causas.

Resulta obvio que tales calificativos provienen de quienes están a favor del avance tecnológico y que, en consecuencia, la tendencia dominante en la ética de la tecnología y en la bioética haya sido ésta. Llama la atención que la mayoría de los libros publicados sobre el tema, al menos en nuestro ambiente, apenas nombran a pensadores supuestamente catastrofistas y si lo hacen es casi siempre en una nota a pie de página.

Por fortuna sigue habiendo pensadores que trascienden el ámbito de las polarizaciones, las reducciones y las "etiquetas" y se atreven a indagar el pensamiento crítico. A mi juicio, éste es el mérito principal de *Ética y mundo tecnológico* de Jorge Linares. En este libro, el autor se compenetra con la palabra de filósofos que él mismo considera "catastrofistas", en tanto advierten la proximidad de una catástrofe, pero no por ello son tratados como meros alarmistas sino como "anunciadores del peligro mayor" que nos ofrecen los criterios para adquirir conciencia de lo que puede venir. Así, el mensaje sobresaliente de *Ética y mundo tecnológico* es la urgencia ética y existencial de ser conscientes de los riesgos que corremos en un mundo dominado por la tecnología y de la responsabilidad que debemos asumir todos los habitantes de la Tierra. Además, este libro nos muestra —de manera implícita— la poca importancia de los calificativos un tanto despectivos que la tendencia dominante atribuye a la postura crítica y el valor singular que tiene para la ética contemporánea analizar los lados oscuros de la realidad tecnológica.

Por otra parte, Jorge Linares asume un doble desafío de gran envergadura: se propone exponer con claridad y amplitud a los anunciadores del peligro mayor y, a la vez, encontrar parámetros éticos que puedan limitar el enorme poder de la tecnología contemporánea para dirimir los conflictos que plantea el desarrollo tecnológico y evitar, en consecuencia, la posible catástrofe. En *Ética y mundo tecnológico* encontramos un acceso sencillo y bien documentado a la biografía y el pensamiento de Heidegger, Jacques Ellul, Günter Anders, Hans Jonas y Eduardo Nicol sobre los cuestionamientos

que plantea la tecnología. Se trata, pues, de un texto que nos ilustra con gran precisión sobre dichos filósofos y, en esta medida, podrá convertirse en una consulta obligada para los interesados en el tema.

La idea general que une a dichos filósofos es que la causa de la posible catástrofe no está en las tecnologías particulares, que en su mayoría son bien intencionadas, sino en el gran poder de transformación de la naturaleza y de la vida humana que ha adquirido la tecnología al convertirse en un sistema-mundo, en una tecnocracia o imperio tecnológico que se extiende por el mundo entero y en todos ámbitos de la vida.

Linares reúne las preocupaciones principales de tales filósofos al decirnos que la catástrofe se daría en varias dimensiones: la ecológica, presente en todos los pensadores y ocasionada por el calentamiento global y el exterminio de múltiples especies animales y vegetales; la genética, que preocupa en especial a Jonas y que consiste en la manipulación de los genes, particularmente en la eugenesia que podría transformar la conformación bio-cultural del hombre; también está la catástrofe político-social, presente en Güter Anders, quien advierte la pérdida de las libertades civiles y un aumento creciente de la violencia con ayuda de la tecnología militar —como se ha visto en los casos sobresalientes de Auschwitz e Hirosima). Además, está la dimensión ontológica de la catástrofe, avizorada por Nicol, la cual implica la pérdida de la capacidad del hombre para elaborar ideas sobre sí mismo y para seguir ejercitando la razón teorética, creadora de verdades, frente a la razón pragmática. Finalmente estaría la catástrofe informática, planteada por Paul Virilio —a quien se incluye de pronto en este discurso, aunque con justificada razón.

Linares privilegia a lo largo del libro la pérdida de la razón teorética. Pero la cuestión de fondo es que el mundo tecnológico se rige por una razón pragmática a la que sólo le importa la eficiencia, la eficacia y el aumento del poder en tanto afán de dominio y poder de transformación. Así, la tecnología impone —según lo muestra Nicol en su diagnóstico de la situación contemporánea— una razón de fuerza mayor (RFM), una razón forzosa que organiza a la sociedad y da respuesta a las necesidades biológicas. El problema es que la razón pragmática de la tecnología no da cabida ni a la búsqueda de la verdad teórica, la verdad no utilitaria, ni tampoco a la ética. Es una razón que no puede explicarse a sí misma ni se plantea fines superiores a la mera utilidad: ignora los auténticos fines de la existencia.

Ante esta situación, Jorge Linares advierte la necesidad de una ética que contrarreste el poder de la tecnología y pueda suscitar la responsabilidad global de conservar el planeta y la vida humanizada. Pero igual que Hans Jonas, él encuentra que en la actualidad existe un vacío ético, una ausencia de paradigmas axiológicos. Las éticas del pasado son esencialmente antropocéntricas, exaltan los intereses y el poder del hombre y descuidan el medio ambiente, en esta medida, pudiera decirse que han favorecido el advenimiento de la catástrofe. Tales éticas ya no pueden operar en tiempo en el que tenemos que cuidar de la biosfera y en el que hemos de limitar el poder humano. El desafío es enorme y la tarea que emprende Linares es digna de reconocimiento por el denuedo filosófico que implica.

En su opinión, la ética para el mundo tecnológico ha de ser prospectiva, es decir, tiene que tomar en serio los riesgos de la sociedad tecnológica y anticiparse a la catástrofe. Para ello la ética ha de basarse en cuatro principios universales: responsabilidad, precaución, autonomía y justicia distributiva,[1] los cuales deben ser asumidos de manera global, ya que todos estamos involucrados en la posible catástrofe. Pero para Linares la universalidad no significa uniformidad impuesta, sino que los principios han de ser los mínimos éticos que cualquier país y tradición cultural puede asumir por su propio convencimiento y como punto de referencia en la convivencia con otros países. Además, tales principios son *prima face*, es decir, entran en conflicto entre ellos y requieren una jerarquización que será distinta según el momento y las circunstancias en que se apliquen. Y resulta indispensable contar con un marco democrático para esta ética, ya que la comprensión y aplicación de los principios dependerán de la deliberación comunitaria, lo cual requiere de la participación de todos los sectores involucrados. Es necesario, advierte Linares, dejar atrás el modelo tradicional de desarrollo técnico-industrial en el que las decisiones las toman los tecnólogos, los científicos y los políticos, ahora tiene que intervenir la sociedad en general y hemos de inventar nuevas formas de participación ciudadana.[2] Se trata, pues, de una ética-política que sólo señala los mínimos a cumplir, ya que no puede imponer ningún comportamiento determinado.

Pero lo más importante de la propuesta ética de Jorge Linares es, a mi juicio, que pone de relieve la necesidad de elaborar otra idea de hombre, distinta a la antropocéntrica. Pienso que con esto el discurso de Jorge se inserta en la razón teorética capaz de proponer verdades y nos ofrece un horizonte general de la ética dentro del cual se han de entender los principios mínimos. Por otra parte, trascender el antropocentrismo no es asunto menor, es eje de la conciencia bioética, sin la cual no se puede hablar de una ética de la tecnología. En efecto, es indispensable en la época actual que el ser humano amplíe su consideración ética, según lo propone Peter Singer a los círculos más amplios que lo envuelven, desde el egocéntrico, el etnocéntrico, la humanidad presente, las generaciones futuras, las otras especies superiores, hasta llegar a todos los ecosistemas y a la totalidad de biosfera.[3] Y para lograr el paso del "antropo" al "bio-centrismo" será necesario, afirma Linares, contar con la fuerza de la ley exterior y *no* confiar en las convicciones ni en la capacidad de conversión del individuo. Igual que Hans Jonas, él considera que el cambio se dará por la vía del miedo a la catástrofe, a fuerza de experimentar accidentes, epidemias y desastres ecológicos. Entonces será necesario imponer la obediencia a la ley, hacer presión por parte de la sociedad civil y, desde luego, cobrar impuestos, multas y sanciones. Los móviles que nos harán reaccionar serán el miedo, la necesidad y el interés de sobrevivir.

La propuesta de Jorge Linares —como dije antes— merece reconocimiento, sin embargo, también despierta interrogantes que conviene plantear en un afán de diálogo.

[1] Jorge Linares, *Ética y mundo tecnológico*, México, FCE / UNAM, 2008, p. 442.
[2] *Ibid.*, p. 443.
[3] *Ibid.*, p. 490.

Mis dudas son respecto al énfasis que él pone en que se trata de una ética de mínimos, creo que en la medida en que propone una nueva idea de hombre esto ya no es así. Pero además, según Jorge no es posible proponer una ética de máximos para el mundo tecnológico porque ello implicaría establecer un modelo de comportamiento, por ejemplo, el vegetarianismo y ciertas virtudes que lo acompañan. Si por ética de máximos entendemos la imposición del vegetarianismo, es obvio que la ética para el mundo tecnológico tiene que ser de mínimos. Sin embargo, la ética de máximos significa mucho más que esto, ella implica ante todo tener la felicidad como fin. Y desde luego, la felicidad ética implica la práctica de las virtudes y la creación de un carácter, un *ethos*. Es cierto que la situación en que nos encontramos es extrema y que requerimos del apoyo en la dimensión exterior de la ética y de la política, sobre todo si pensamos que los grandes riesgos son ocasionados por empresarios, tecnólogos, militares y políticos insertados en el ámbito del poder como dominio. Son entonces necesarias leyes que limiten las acciones de estos agentes y de los ciudadanos que se dejan llevar por la inconsciencia y la comodidad. Pero también es cierto que el eje de la ética es la ley interior; sin un proceso de conversión y auténtica convicción, la ética queda reducida a su carácter regulativo e incluso al derecho y pierde su arraigo en el deseo humano de, a pesar de las contradicciones que nos son inherentes, acceder a lo preferible. Es por esto, en mi opinión, que tanto Potter como Jonas y muchos otros filósofos consideran virtudes a alcanzar en nuestro tiempo el cuidado de la vida, la moderación, la templanza, el ahorro, la previsión e, incluso, la austeridad. Éstas son virtudes un poco “incómodas” ya que nos hemos acostumbrado demasiado al tener y al poder, pero sin ellas difícilmente podemos considerar que estamos siendo responsables con el planeta y las nuevas generaciones. Dicho de otra forma, quizá hoy más que nunca la ética requiere de un *ethos* personal y un *ethos* ciudadano y no sólo de leyes externas.

Por otra parte, si bien el miedo y la necesidad son móviles humanos, quedarnos sólo en ellos nos impide llegar a los auténticos poderes que mueven al hombre. La felicidad es fin y es móvil del actuar. ¿Por qué no pensar en felicidad como vía de convencimiento para abandonar el antropocentrismo? Habría que desentrañar el significado que tal felicidad tendría. Y no veo por qué desconfiar de las convicciones y la posible conversión de los individuos. El proceso de comprensión e interiorización es fundamental para la ética. Quizá confiar en éstas tenga mucho de ilusión, como dice Linares, pero no podemos olvidar que la ética siempre ha tenido bastante de utopía: es el reino de lo posible. En síntesis, quizá convenga apuntar a una síntesis de la dimensión exterior y la interior de la ética para darle un mayor peso a la nueva idea del hombre propuesta en *Ética y mundo tecnológico*.

Por último, se echa de menos en el texto de Linares una precisión sobre los términos “antropo” y “bio-centrismo”. Estos términos corresponden a la terminología de la ética ecológica y en este terreno se ha demostrado que la bioética no puede prescindir de un cierto sentido del “antropo-centrismo” dado que es sólo el hombre quien valora, y que hablar de “bio-centrismo” a secas puede conducirnos a imponer la naturaleza como criterio de valor, con lo cual el ser humano quedaría sometido a una nueva forma de

naturalismo ya superado en la historia por múltiples vías. Es necesario, pues, darle mayor consistencia al discurso bioético acompañando los conceptos centrales con claridad y precisión.[4] Sin ello poco podrá significar cualquier nueva propuesta ética para el mundo contemporáneo que se esfuerza por recuperar el bios en su justa dimensión.

Lizbeth SAGOLS

Mariflor AGUILAR RIVERO y María Antonia GONZÁLEZ VALERIO, coords., *Gadamer y las humanidades I. Ontología, lenguaje y estética*. México, UNAM, 2007.

Ontología y lenguaje en la hermenéutica gadameriana son, si no indiscernibles, inseparables, se remiten mutuamente. En *Gadamer y las humanidades I. Ontología, lenguaje y estética* aparecen como dos secciones aparte, pero es difícil realizar tal distinción atendiendo al contenido de los textos. Por dicha razón, se presentan aquí los textos desde los problemas que trabajan, ignorando la distinción meramente formal del índice.

Para introducir los problemas, digamos unas palabras generales sobre la hermenéutica de Gadamer. Diremos, primeramente, que se inserta dentro de la crítica a la comprensión moderna de la subjetividad, así como a su ontología, epistemología y estética. Busca una comprensión de la racionalidad que no limite el ámbito de la verdad al terreno de las ciencias exactas y experimentales. Con este fin, no se propone un nuevo método de comprensión, sino que se plantea la pregunta por el modo de ser de ésta, para encontrar la posibilidad de ampliar los terrenos de acontecimiento de la verdad.

Para la hermenéutica, la comprensión no es sólo una actividad sino un modo de ser constitutivo del individuo y de la experiencia. Por lo que el lenguaje, en el que se da toda interpretación, adquiere con la hermenéutica de Gadamer un peso ontológico. De ahí la relación inseparable entre ontología y lenguaje en el planteamiento gadameriano, que se dejará ver a lo largo de este volumen.

La hermenéutica se propone "rastrear la experiencia de la verdad" desarrollando un concepto de la misma que abarque experiencias que reclaman para sí, y con todo derecho, un acontecimiento de la verdad (el arte, la filosofía, la historia). Según Gadamer, es posible rastrear en las llamadas ciencias del espíritu este acontecimiento porque participamos de la verdad que se da en ellas, puesto que estamos inmersos en la tradición. Por lo que toda comprensión se configura en diálogo con ella y, por tanto, en diálogo con la verdad que se ha efectuado históricamente.

Baste con lo dicho para introducir la presentación de estas dos secciones. Plantearemos ahora los puntos principales que expresan la relación íntima entre ontología y lenguaje en la hermenéutica de Gadamer y que este volumen presenta. El primer punto, y que se halla en gran parte de los textos, directa o indirectamente, es el concepto de 1)

[4] *Vid*. Teresa Kiastowska, coord., *Los caminos de la ética ambiental*, México, UAM / Plaza y Valdés, 1998, y Margarita Valdés, comp., *Naturaleza y valor*, México, UNAM / FCE, 2004.

"fusión de horizontes". Al respecto, nos dice Jean Grondin en "La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de la *adaequatio rei et intellectus*?" que es posible comprender hasta cierto punto el pasado en tanto que el presente nunca está desligado de él por completo y tiene ahí sus fuentes, pero dicha comprensión sólo puede darse desde el lugar y el tiempo determinado en el que nos encontramos, esto es, desde un presente determinado. Lo que se busca, entonces, con la metáfora de la fusión de horizontes es indicar un movimiento por el cual se va más allá del punto de vista propio, del presente, y se logra ver lo no reconocido en ese pasado al que se vuelve la mirada y al que ya pertenecíamos; un movimiento por el cual se ve lo no visto, pero reconociendo siempre el lugar desde el cual se está interpretando. Esto es, que la fusión de horizontes busca expresar una comprensión que se da de manera encarnada, en un sujeto concreto que tiene ya una comprensión del mundo y que no puede negarse a sí mismo por completo a la hora de interpretar. Por lo tanto, la comprensión implica tanto que haya algo previo en lo que se está inmerso, como que surja algo nuevo a partir de la mirada extrañada hacia un pasado que no es completamente ajeno.

Que surja algo nuevo implica entonces que el lugar desde el cual se está comprendiendo no ha de quedar intacto, pues lo que surge, el acontecimiento de una interpretación, es a la vez una transformación en el intérprete (individuo o comunidad). En la fusión de horizontes acontece, pues, una nueva verdad de carácter transformadora y, por tanto, vital. Es justo este acontecimiento de la verdad como viva, que se da en las ciencias del espíritu, lo que busca rescatar la hermenéutica.

De ahí, pues, la importancia de la categoría de vida que aborda Greta Rivara en "Ortega y Gasset según Gadamer. La hermenéutica a la española". Nos dice la autora que "desde la hermenéutica, la prioridad es el enfrentamiento con el mundo y [que] éste no depende, en primera instancia, de la conciencia, sino justa y precisamente de la vida".[1] Esto es, que la comprensión o el acto de fusionar horizontes no es una actividad preeminente de la conciencia reflexiva sino que es una actividad vital, inmersa en la praxis de los individuos y de la comunidad. No es, pues, una comprensión privilegiada de la ciencia, sino un acto configurador de la tradición espiritual.

Cabe preguntar: ¿cómo es posible que surja el extrañamiento de la propia tradición al interior de la misma? Dicho extrañamiento, que posibilitaría la fusión de horizontes, ¿cómo surge? Esta pregunta la plantea en "Sobre la extranjería de las lenguas" Erika Linding a partir del pensamiento de Humboldt: si estamos arrojados en una precomprensión, en una cosmovisión previa, ¿cómo es posible cuestionar la propia tradición? Es decir, ¿cómo es posible el extrañamiento al interior de un horizonte? A lo cual responde la autora que sólo podemos cuestionar nuestro propio horizonte cuando entramos en contacto con otro. Se plantea, pues, que la fusión de horizontes al interior de la tradición propia, esto es, la nueva mirada sobre el pasado que haría

[1] Greta Rivara, "Ortega y Gasset según Gadamer, la hermenéutica a la española", en Mariflor Aguilar Rivero y María Antonia González Valerio, coords., *Gadamer y las humanidades I. Ontología, lenguaje y estética*, México, UNAM, 2007, p. 95.

surgir lo nuevo, requiere primero de un extrañamiento ante lo propio que surge sólo a partir del diálogo con lo ajeno.

Ahora bien, independientemente de si el origen del cuestionamiento que posibilita la fusión de horizontes viene de adentro o de afuera de la propia tradición, la fuerza de esta metáfora estriba precisamente en el énfasis que pone en la vitalidad misma del pasado y en la posibilidad que prevalece siempre en éste de ser algo vivo, cuestionador del presente. Según Ana María Martínez de la Escalera, en "Tradición y experiencia", este aspecto es el verdaderamente importante, pues la tradición debe ser comprendida como aquello que exige ser reactivado, como una fuerza de resistencia, de carácter diciente. Esto es, que no se trata sólo del medio en el que nos movemos y somos posibles, sino también del medio con el que nos enfrentamos y que nos devuelve la mirada.

Un segundo punto que se presenta para tratar la relación entre ontología y lenguaje en la hermenéutica está íntimamente relacionado con el anterior: la fusión de horizontes, como comprensión que se da estando inmersa en un mundo pleno de sentidos que se cuestiona y se abre al acontecimiento de lo nuevo, remite siempre al lenguaje, pues es en él donde se halla configurado el mundo de sentidos de una tradición y es también por medio de él que se cuestiona y transforma. De esta relación inevitable surge la controvertida afirmación de Gadamer: 2) "el ser que puede ser comprendido es lenguaje". Según Grondin, esto quiere decir "que el lenguaje no viene a yuxtaponerse a una experiencia originaria del mundo que no sería lingüística, sino que el lenguaje es lo que permite al mundo estar presente para nosotros".[2] Pero esto no sólo porque la lingüisticidad sea nuestra estructura, sino porque el ser mismo tiene una estructura lingüística; es decir, que las cosas poseen su propio lenguaje: ésta es la tesis fuerte y problemática. Así, según la interpretación de Grondin, "el ser que puede ser comprendido es leguaje", no expresa un relativismo lingüístico sino todo lo contrario, tiene el peso de una verdad ontológica fuerte: las cosas tienen su propio lenguaje. Y no sólo eso, sino que nuestro lenguaje es el de las cosas, procede de él y no lo agota jamás. Si podemos cambiar nuestra comprensión, ampliar nuestro horizonte, incluso vernos obligados a ello, es justo porque este lenguaje propio de las cosas siempre nos ofrece resistencia y nos reclama modificaciones. Y esto es un principio de objetividad. De ahí que Carlos Emilio Gende, en "El giro lingüístico como giro ontológico", afirme que el lenguaje no se limita a ser un saber sobre el lenguaje mismo, sino que es un saber del mundo.

"El ser que puede ser comprendido es lenguaje" no expresa, pues, una identidad absoluta entre ambos. Jorge Reyes afirma que no hay tal identidad en la propuesta gadameriana. Según este autor, pertenecemos al lenguaje, pero nuestra relación con él se juega entre la familiaridad y la extrañeza. Afirma que "el lenguaje y la realidad comparten, en principio, una estructura inteligible común", pero que, también y al mismo tiempo, cuando la conciencia busca indagar las condiciones de posibilidad de su quehacer "es incapaz de reconocerse a sí misma como la autora del horizonte en

[2] Jean Grondin, "La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de la *adaequatio rei et intellectus*?", en *ibid.*, p. 39.

el cual se desplaza".[3] Es decir, que el mundo no es una mera fantasía o creación de la conciencia, puesto que ésta no se ha dado a sí misma su propio lenguaje que, por el contrario, le excede y precede.

De donde podemos exponer un tercer punto: 3) no puede decirse que Gadamer propone un relativismo lingüístico, esto es, que afirme la falta de un principio de objetividad, en tanto que todo es lenguaje y, por tanto, interpretación. En "Los fantasmas del relativismo en la hermenéutica de Gadamer", Luis Enrique de Santiago Guervós nos advierte que quienes acusan a Gadamer de relativista lo hacen desde una posición que anhela lo absoluto, es decir, desde pretensiones metafísicas que la hermenéutica ha dejado atrás. La comprensión histórica planteada por la hermenéutica, que ante ciertas miradas podría ser una especie de relativismo, plantea que se pertenece siempre a ciertas determinaciones y que la comprensión no puede sustraerse de ellas, si bien puede abrirse a su modificación en el carácter dialógico. El problema de un criterio absoluto de verdad queda fuera del juego y se asume que sólo puede plantearse al interior de la historia misma, y que, de hecho, la verdad sólo puede acontecer dentro de una tradición y en diálogo con las verdades que en ella han acontecido. Por lo que, según Guervós, tratar de fundamentar un criterio de verdad "desde posiciones fuera de la historia es algo imposible".[4]

No hay relativismo. De lo que se trata es de insertar la comprensión en la historia y asumir que, en tanto que praxis y modo de ser de un individuo concreto o de una determinada comunidad histórica, la comprensión está ligada con la finitud, lo que no significa que se banalice toda interpretación y toda pretensión de verdad. Lo que realzan la finitud y la historicidad sobre el relativismo es la vitalidad de la comprensión, ya antes mencionada. La comprensión es una actividad viva y, como tal, sujeta al cambio, pero esto no quiere decir que sea banal, pues no puede ser banal lo que está vivo y da vida a una comunidad. Además, dicho movimiento no es arbitrario, sino que, como se dijo más arriba, hay siempre un mundo previo que opone resistencia, que es el límite de toda interpretación y que posibilita a su vez que se fusionen horizontes.

La finitud se presenta aquí no sólo como el límite de toda comprensión sino como su motor mismo: es principio y fin del trabajo hermenéutico. Como motor del diálogo, es principio de la fusión de horizontes y de la apertura de la comprensión; está, pues, completamente inmerso en la vida. Rebeca Maldonado nos dice que "pasar de lo incomprensible a lo comprensible es una tarea que para Gadamer atraviesa la praxis vital en su conjunto".[5] Como acontecimiento vivo movido por la finitud, la comprensión se da no sólo en diálogo con una tradición, sino que también es una experiencia del otro y con el otro. Exponemos nuestra propia comprensión a una transformación o fusión de horizontes cuando perdemos "toda autotransparencia", esto es, cuando nos

[3] Jorge Reyes, "El diálogo como indicación formal (*formale anzeige*)", en *ibid.*, p. 139.

[4] Luis Enrique de Santiago Guervós, "Los fantasmas del relativismo en la hermenéutica de H.-G. Gadamer", en *ibid.*, p. 74.

[5] Rebeca Maldonado, "Necesitar la voz de los otros o el saber de la finitud", en *ibid*, p. 83.

sabemos finitos, y buscamos entonces una palabra otra, ya sea de un individuo o de la tradición misma.

La finitud puede, pues, plantearse también en el terreno de la ética, como principio hermenéutico de solidaridad y de apertura a la comprensión de lo propio y lo ajeno. Igualmente, si lo pensamos a nivel de una comunidad política, tal y como lo plantea Teresa Oñate en "Gadamer y Aristóteles: la actualidad de la hermenéutica", la hermenéutica busca el paso para desatar las aporías que "asfixian" a la polis y que no le permiten proseguir su historicidad. Esto es, que posibilita la comprensión de la propia comunidad histórica.

Por otro lado, no hay que perder de vista que la hermenéutica gadameriana se presenta como una filosofía práctica y, asimismo, como una actividad determinada por el tiempo y el espacio históricos. No busca entronizarse, pues, en ningún salvo páramo trascendental desde el cual alguien pudiera captar la pureza de las formas o de las ideas con toda transparencia. Por el contrario, consciente de la finitud humana, la hermenéutica se realiza al interior de la red dinámica de relaciones significativas que constituye la tradición, reconociéndose, además, como una expresión dependiente de la efectividad histórica. De aquí que toda teoría estética desprendida del planteamiento gadameriano, tal y como señala Sixto J. Castro en "Gadamer ante la estética kantiana", no sea capaz de salvaguardar la belleza o el juicio de gusto del influjo histórico al que toda experiencia humana está sometida.

En cambio, la hermenéutica filosófica de Gadamer, al disolver la conciencia estética o esteticista del intérprete —figura modal y restrictiva de la aprehensión— propicia una actitud más versátil y rica en potencia para la consideración de cualquier ente susceptible de ser comprendido, en especial una obra de arte. Ésta es precisamente la opinión de Richard Palmer, quien encuentra en la propuesta gadameriana suficientes razones para legitimar el papel de las humanidades en el ámbito del verdadero conocimiento, esto es, el ontológico, destacando las virtudes de la comprensión frente al afán técnico de resultados inmediatos que caracteriza al desarrollo científico actual. Pues al comprender un ente, el hermeneuta no sólo lo confirma como tal, sino que, al mismo tiempo que lo interpreta, lo revalora, amplía y profundiza, permitiendo además la vinculación de expresiones distantes en función del núcleo que les es común y transformando tanto al intérprete como al mundo histórico del que todos somos partícipes.

Teniendo esto en cuenta, autores como María Antonia González Valerio pueden dejar de lado los enfoques puristas y concebir una ontología sustentada en la filosofía del arte —texto y pretexto, el arte, para entender el carácter histórico y lingüístico de lo que es. González Valerio ve en el acento que la hermenéutica pone en la obra de arte un intento por resolver los diversos conflictos surgidos de la epistemología moderna, tales como el solipsismo y el ocasionalismo, ya que la categoría fundamental de una ontología así, o sea, la mímesis en tanto que representación, permite dar cuenta de los entes en su relación con el mundo histórico. Entonces, la obra de arte como mímesis no es considerada aquí una mera imitación subordinada a algún arquetipo realísimo, sino más bien una auto-re-presentación de lo que es con su propia lógica teleológica y,

al mismo tiempo, una re-presentación del mundo ante sus integrantes que posibilita la interpretación plural, variante y constantemente poética. O, como lo dice Grondin en otro lugar: "El arte no es partícipe de un grado menor de realidad, sino todo lo contrario: en el arte el ser se incrementa".[6]

En "El arte como símbolo en Gadamer, la universalidad poética", Mauricio Beuchot amplía esta perspectiva al recordarnos que la mímesis gadameriana se encuentra más cerca de la aristotélica que de la platónica y que por esta familiaridad con la poética de Aristóteles puede ser caracterizada no sólo como un juego con sus propias reglas o como una celebración que se vuelve a presentar al ser conmemorada, sino también como un acontecimiento simbólico mediante el cual nos reconocemos a nosotros mismos: un enlace que vincula las partes con el todo compartido. De este modo, la relación de Gadamer con El Estagirita retoma su dimensión ontológica, dada la universalidad propia del arte que consigue concordar el ser y el tiempo en su representación.

Empero, refrenando este optimismo que pone en el arte las esperanzas de la comunión y de la salvación, José Francisco Zúñiga pregunta lo siguiente: "¿Puede representarse el ser?" Cuestionamiento extensible: ¿la representación del ser es igual en todas las modalidades artísticas?, ¿toda obra de arte es lingüística? En efecto, Gadamer parece atender principalmente al arte como discurso o representación verbal. De aquí que Aníbal Rodríguez no dude en afirmar que la hermenéutica gadameriana se dirige a una teoría compleja de la lectura, la cual no supondría una recepción pasiva de lo enunciado, sino que, por el contrario, propondría una interacción dialógica entre un tú y un yo que se comunican a través de los hilos que la tradición tiende a lo largo de la historia: lectura como participación y colaboración que mantiene el cumplimiento de la obra abierta continuamente a la interpretación.

Así, dentro de las aplicaciones de la hermenéutica gadameriana a la teoría literaria, Federico Álvarez tensa la indefinición de la misma con respecto al problema filosófico y literario de la *muerte del autor*, e insiste en la ambigüedad de la postura de Gadamer, quien por un lado defiende la interpretación apegada al texto que renuncia a la reconstrucción de la conciencia de su autor y por otro considera la comprensión como una fusión de horizontes que pone en conversación a un tú con un yo. Pues, si bien ninguna obra puede identificarse con la *mens auctoris*, tampoco debería reducirse al mero texto, entendido éste como una obra clausa e independiente de toda subjetividad. Por ello, Federico Álvarez aconseja mesurar el enfoque hermenéutico: "Ni la objetivación formalista-estructuralista inmanente del *close reading*, y de la muerte del autor, ni la subjetivación romantizadora del *genio*".[7] Siguiendo esta misma línea crítica a la poética textualista de Gadamer, Dieter Rall aborda ciertas cuestiones en torno a la misma que podrían distorsionar su carácter dialogal.

[6] Jean Grondin, *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 2003, p. 64.

[7] Federico Álvarez, "Gadamer: el sujeto de la hermenéutica y *la muerte del autor*", en M. Aguilar Rivero y M. A. González Valerio, coords., *op. cit*., p. 218.

Finalmente, en esta obra se presentan tres ejemplos prácticos de la hermenéutica filosófica. El primero se enmarca dentro de la teoría literaria; Luz Aurora Pimentel muestra cómo la fusión de horizontes, aunada a la concepción del arte como juego, respalda diversas estrategias de lectura en busca de sentidos entrañados para restituir la unidad temática y semántica que los textos aparentemente discontinuos esconden. El segundo ejemplo se despliega como una aproximación historicista a los planteamientos filosóficos particulares; Paulina Rivero Weber ilustra la comprensión del diálogo Gadamer-Nietzsche que la hermenéutica en tanto que recinto dispuesto a la conciliación posibilita: una conversación de la que ella puede ser partícipe gracias a las virtudes que Richard Palmer, según decíamos antes, reconoce a las humanidades. Por último, el tercer ejemplo lo presenta Carlos Oliva Mendoza a modo de propuesta para la crítica de arte, intentando comprender a la luz de la hermenéutica gadameriana y su noción de representación el que, para dicho autor, sería el paradigma del arte contemporáneo: el experimento.

En breve, podemos decir que los textos reunidos en este volumen nos presentan un panorama lleno de problemas vivos y relevantes para la discusión filosófica actual y para la problemática comprensión de nosotros mismos que es su tarea constante.

Ricardo ALCOCER URUETA y Cristina PÉREZ DÍAZ

Anuario de Filosofía, volumen 2, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir el 15 de noviembre de 2010 en los talleres de la Editorial Formación Gráfica, S. A. de C. V., Matamoros 112, Col. Raúl Romero, C. P. 57630, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México. Se tiraron 250 ejemplares en papel cultural de 75 gramos. Se utilizaron en la composición, elaborada por Elizabeth Díaz Salaberría, tipos Times New Roman 14, 10:12.5, 9:11 y 8:10 puntos. El diseño de la cubierta fue realizado por Víctor Manuel Juárez Balvanera. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Raúl Gutiérrez Moreno.

